

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 32.000 Lire in Italy, and 38.000 outside Italy (\$27 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Editorial Committee: Vincenzo POGGI (Editor) - Roman ŽUŽEK (Assistant Editor).

Advisory Board: Miguel ARRANZ (Liturgy) - Carmelo CAPIZZI (Byzantine Studies) - Michel van ESBROECK (Caucasian Christianity) - Jan KRAJCAR (Slavic Christianity) - George NEDUNGATT (Oriental Canon Law) - Ignacio ORTIZ de URBINA (Patrology) - Vincenzo POGGI (Middle East Christianity) - SAMIR Khalil (Arabic Christianity).

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

- J.-M. Sauget, Bibliographie du R. P. Alphonse Raes S.J. (14.8.1896 - 25.6.1983) 5-17
M. van Esbroeck S.J., Nouveaux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie 18-42
Miguel Arranz S.J., Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. (4). III^{ème} Partie: Préparation au Baptême. Ch. I: Second Catéchuménat 43-64
Maria Vittoria Marini Clarelli, I giorni della creazione nel «Genesi Cotton» 65-93
Kh. Samir S.J., Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman b. al-'Assāl 94-106
G. Colin, La notice sur Nestorius du «Maṣḥafa Meṣṭīr» de Georges de Saglā (Traduction) 107-125
Patrizia A. Licini, «Breve relatione della Mengrellia» redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice 126-162
M. Agursky, Caught in a Cross Fire: The Russian Church between Holy Synod and Radical Right (1905-1908) 163-196

RECENSIONES

Archaeologica

- G. Bell, The Churches and Monasteries of the Tūr 'Abdīn. (V. Poggi) 197-198

Armeniaca

- S. Stephan, Karapet Episkopos Ter-Mkrtschjan (1866-1915). (V. Poggi) 198-199

Ascetica et Mystica

- Ignatij Briantchaninov, Approches de la Prière de Jésus. (Th. Špidlík) 199
Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 76-77 (Pacaud-Pawłowski). (Kh. Samir) 200

VOLUMEN L

FASCICULUS I

MCMLXXXIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1984

SIGLA

AASS	<i>Acta Sanctorum</i> (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, <i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, <i>Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana</i> (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> (Bruxelles 1957 ³)
BHO	Paul PEETERS, <i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i> (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, <i>Liturgies Eastern and Western</i> , I: <i>Eastern Liturgies</i> (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	<i>Corpus Christianorum</i> , Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	<i>Corpus Christianorum</i> , Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrCt	Christianskoe Čtenie
CICO	<i>Codex Iuris Canonici Orientalis</i> (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> (Bologna 1973 ³)
ConcFl	<i>Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores</i> voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, <i>Clavis Patrum Graecorum</i> (Turnhout ss.)
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> (Louvain 1903 ss.)
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> (Wien 1866 ss.)
CSHB	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i> (Bonn 1828-1897)
CtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, <i>Ritus Orientalium</i> ... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIĖ, <i>Opisanie liturgičeskich rukopisej chra-njaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka</i> , I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER <i>Enchiridion... symbolorum</i> (Freiburg im Br. 1965 ³³)
EOr	Echos d'Orient
FCCO	<i>Fonti della Codificazione Canonica Orientale</i> (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, <i>Didascalia et Constitutiones Apostolorum</i> (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, <i>Geschichte der arabischen Literatur</i> I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL ²	<i>Idem</i> I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	<i>Idem</i> , Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, <i>Geschichte des arabischen Schrifttums</i> (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, <i>Geschichte der christlichen arabischen Literatur</i> , coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, <i>Euchologion sive Rituale graecorum</i> (Venezia 1730 ² repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, <i>Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople</i> (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, <i>Geschichte der syrischen Literatur</i> (Bonn 1922)
HOr	<i>Handbuch der Orientalistik</i> (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, <i>Liturgiarum Orientalium Collectio</i> , 2 vol. (Francofurti 1847 ²)
LQF	<i>Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen</i> , deinde <i>Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.</i> (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957 ² ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, <i>Scriptorum Veterum Nova Collectio</i> 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> (Firenze 1759 ss.)
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	<i>Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας</i> (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, <i>Patrologia Graeca</i> (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, <i>Patrologia Latina</i> (Paris 1841-1864)
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	<i>Patrologia Syriaca</i> , I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendom
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	<i>Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth</i>
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, <i>Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobi-tarum</i> (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, <i>Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων</i> (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	<i>Recueil des Historiens des Croisades</i> (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris 1941 ss.)
ST	<i>Studi e Testi</i> (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, <i>Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens</i> (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Zurnal Ministerstva Narodnago Prosveščeniija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenk

Bibliographie du R. P. Alphonse Raes, s.j.
(14.8.1896 - 25.6.1983)

Il est rare qu'une vie tout entière, qu'une vie religieuse même, se déroule selon une ligne simple et continue scandée d'aussi peu d'événements extérieurs, de changements ou de déplacements, que celle du R. P. Alphonse Raes, décédé à Tronchiennes (Belgique) le 25 juin 1983. À peine terminée, en effet, sa troisième Probation (ou Troisième An), le jeune jésuite arrive à Rome, à l'Institut Oriental, à la fin de l'été 1930, il a alors trente quatre ans, et il y restera jusqu'en 1975: son séjour romain aura duré quarante cinq ans*.

Destiné par le Provincial de Belgique à l'enseignement à l'Institut Oriental, A. Raes doit tout d'abord faire son apprentissage et en pleine obéissance il se plonge aussitôt dans l'étude de disciplines complètement nouvelles. Il applique néanmoins ses efforts avec plus de prédilection à la liturgie. À la fin du cycle des cours, qui était alors de deux ans, il est en mesure de soutenir, le 30 juin 1932, sa

* Ayant déjà eu l'opportunité de tracer un profil biographique complet du regretté Père A. Raes, je me limiterai dans ces lignes à son activité à l'Institut Oriental, en guise d'introduction à la Bibliographie qui suivra. Voir J.-M. SAUGET, *Alfonso Raes, fulgido esempio di vita religiosa* (le titre est de la Rédaction du journal), dans *L'Osservatore Romano*, mercredi 13 luglio 1983, 3; ID., *Une vie sous le signe de l'obéissance religieuse tout entière consacrée à l'Église d'Orient: Alphonse Raes, s.j. (1896-1983)*, dans *L'Osservatore Romano*. Édition hebdomadaire en langue française, n. 29, 19 juillet 1983, 10-11. Je profite de la présente occasion toutefois pour remercier vivement le R. Père E. Lamalle de l'*Archivum Romanum Societatis Iesu*, qui, sur la base des *Catalogues annuels* de la Province belge, avait bien voulu reconstituer sur ma demande les étapes successives de la formation religieuse du Père A. Raes. Quant aux responsabilités successives qui lui furent confiées il est très facile d'en suivre la durée grâce à la publication annuelle des *Acta Pontificii Instituti Orientalis*.

thèse de doctorat en sciences orientales sur *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*.

Dès la rentrée académique d'octobre 1932, il commence sans tarder son enseignement de liturgie orientale, et y ajoute, de 1933 à 1939, un cours d'*Introduction aux études orientales chrétiennes*; un peu plus tard, mais pendant quelques années seulement, il sera chargé également d'un cours sur les liturgies orientales à l'Université Grégorienne. Comme le corps professoral est loin d'être en nombre suffisant, A. Raes se voit confier, en plus du reste, et cela dès 1932, la charge de Préfet de la bibliothèque de l'Institut, qu'il conservera jusqu'en 1957, date à laquelle il deviendra, sans l'avoir aucunement désiré, Président de l'Institut Oriental et Recteur de la communauté.

Pendant les vingt-cinq ans de direction de la bibliothèque, il ne cessa d'en enrichir judicieusement les collections, de lui construire de nouveaux locaux plus adaptés, en un mot de lui donner le visage qu'elle a conservée jusqu'à ce jour et en fait la meilleure bibliothèque spécialisée dans toutes les disciplines de l'Orient chrétien entendu dans son extension géographique la plus vaste.

Mais c'est surtout comme professeur, plus encore comme maître, que le nom du Père A. Raes restera lié aux nombreuses générations de disciples qu'il prit à cœur de former. Il ne concevait pas tant ses leçons comme un exposé académique limité à une recherche érudite au seul plan historique ou archéologique, que comme une introduction, une initiation au sens fort du terme, à la vie liturgique d'hier et d'aujourd'hui des communautés chrétiennes orientales, c'est-à-dire à leur manière de participer avec un patrimoine rituel propre et traditionnel aux Mystères et aux Symboles de l'économie de la Rédemption. Il est significatif, à ce propos, que sa première publication ait été une traduction italienne de la liturgie de S. Jean Chrysostome à l'usage des fidèles étrangers au rite byzantin. Il confiait d'ailleurs en même temps à deux étudiants le soin d'en faire autant pour la liturgie eucharistique maronite et la liturgie chaldéenne des Apôtres.

Le recours aux textes originaux ne lui paraissait pas pour autant superflu, aussi dès ses premières années d'enseignement lança-t-il la grande entreprise de sa vie: les *Anaphorae syriacae*, collection dont le premier fascicule sortit en 1939. Le but était de présenter une édition critique des quelque soixante-dix formulaires de prières eucharistiques conservés dans la tradition manuscrite et imprimée des Syriens occidentaux et des Maronites. Ce travail de longue haleine oc-

cupera le père A. Raes durant tout le reste de sa vie, et le valeureux éditeur aura comme ultime satisfaction en 1981, d'augmenter de deux numéros la liste des anaphores déjà éditées.

C'est encore le souci de compléter son enseignement par le recours à un texte écrit, qui est sous-jacent à la publication en 1947 de l'*Introductio in liturgiam orientalem*: manuel pratique, simple mais complet, pour un premier contact sûr et solide avec les diverses familles liturgiques orientales, la célébration de l'Eucharistie et l'administration des sacrements selon les différents rites. Ce précieux ouvrage aurait connu, à n'en pas douter, une diffusion beaucoup plus large s'il avait été rédigé en quelque langue moderne davantage accessible. Néanmoins son utilité indispensable a été confirmée par la nécessité devant laquelle se trouva l'auteur d'en fournir une seconde édition dès 1962.

Le Père A. Raes, travailleur modeste, simple et effacé, ne cherchait nullement le succès facile ou la popularité des manifestations spectaculaires. On le rencontre rarement dans les Congrès ou Colloques. Il consent toutefois quelques exceptions à sa ligne de vie réservée en participant à diverses reprises aux Semaines liturgiques de l'Institut orthodoxe de S. Serge de Paris ou à celles de l'abbaye bénédictine de Chevetogne. Ici apparaît une autre de ses préoccupations profondes: l'Unité des Églises. Et pour lui, la liturgie était un facteur efficace pour le rapprochement qui commençait à se manifester avant que l'on ne parle officiellement de Mouvement œcuménique. À ce propos, il ne faut pas manquer de souligner que les cours du Père A. Raes à l'Institut Oriental furent pratiquement les premiers à être suivis par des étudiants orthodoxes. La validité de l'esprit œcuménique du professeur de liturgie fut plus tard ouvertement reconnue quand le Pape Paul VI, à deux reprises successives, le nomma membre des missions envoyées auprès du Patriarche Athénagoras I^{er}.

Mais bien auparavant, la réputation du savant liturgiste avait franchi les portes de la S. Congrégation Orientale. Il en fut nommé consultant en 1943 et devint très rapidement, dans la commission spéciale pour l'édition des livres liturgiques, l'artisan principal, aux côtés du P. Cyrille Korolevskij, de l'importante activité de la Congrégation en ce domaine. C'était au temps, ne l'oublions pas, où celle-ci était dirigé par le cardinal Eugène Tisserant qui, à des talents d'organisateur dynamique et intrépide, joignait une compétence hors ligne dans le domaine des langues, de l'histoire et de la géographie

de l'Orient chrétien. Il est impossible d'estimer le nombre, la valeur et l'importance des *Vota* et des *Relations* que le P. A. Raes rédigea au cours de sa longue collaboration anonyme et désintéressée. Ces travaux, en effet, n'ont jamais quitté les dossiers des archives de la Congrégation. Son Ém. le Cardinal W. Rubin, son actuel Préfet, n'a pas manqué, en tout cas, de rendre hommage à son œuvre assidue, intelligente et perspicace, lors du récent décès du Père.

À la mort du cardinal G. Mercati, en 1957, le cardinal Tisserant avait été nommé, en plus de son autre charge, Bibliothécaire et Archiviste de l'Église Romaine. C'est à ce titre qu'en 1962 il eut à pourvoir à la succession, à la tête de la Bibliothèque vaticane, du R^{me} Abbé A. Albareda, promu au cardinalat. Le choix du cardinal Tisserant se porta immédiatement et sans la moindre hésitation sur le Recteur de l'Institut Oriental dont il avait eu l'occasion d'apprécier, de longue date, les qualités spirituelles et humaines en même temps qu'il en avait reconnu les talents d'organisateur et de savant. Les autorités vaticanes s'étaient assurées au préalable de l'accord du Préposé général de la Compagnie de Jésus, le R. Père J.-B. Janssens, avant de communiquer la nomination à l'intéressé, si bien que celui-ci n'eut aucune objection à présenter et accepta ce poste par pure obéissance. Tout en s'acquittant dignement de cette charge prestigieuse, le Père A. Raes ne chercha jamais à en retirer le moindre profit personnel; bien au contraire, et il attendait avec une certaine impatience le moment de pouvoir regagner définitivement son Institut Oriental, où d'ailleurs il revenait fidèlement à la fin de chaque semaine et où il avait conservé son enseignement régulier. Aussi, après neuf ans de Préfecture à la Bibliothèque vaticane, qui ne furent au fond qu'un intermède dans sa vie, il regagna avec soulagement et joie son havre de paix et de recueillement en avril 1971. Il eut la satisfaction de prolonger ses cours pendant deux années encore, et depuis 1973, si son nom demeurait encore sur la liste du corps enseignant de l'Institut, ce n'était plus qu'à titre de Professeur émérite. Un second détachement, plus douloureux peut-être, lui fut demandé en 1975 quand, sur l'invitation de son Provincial, il dut regagner sa province d'origine. Il se retira auprès du Sanctuaire marial d'Oostakker où il put continuer à travailler à rythme ralenti à l'édition des *Anaphorae syriacae* en même temps qu'il consacrait une partie de ses journées au ministère de la Confession.

La bibliographie de ses travaux scientifiques et contributions de

circonstance montre à l'évidence que l'intérêt du Père A. Raes s'étendait à tous les rites orientaux, à la célébration de l'Eucharistie, à l'administration des Sacrements, à l'histoire des livres liturgiques. À travers les gestes et les textes, il cherchait à retrouver l'esprit de foi que les avait inspirés et qu'à leur tour ils exprimaient. Ses découvertes, il les transmettait dans ses écrits comme dans son enseignement, mais tout d'abord il en vivait, il y alimentait sa spiritualité et même sa dévotion. On ne peut manquer de constater combien, en particulier, sa profonde piété mariale transparait à travers diverses études, contributions à des œuvres collectives ou articles d'encyclopédies spécialisées.

À qui s'étonnerait de ce que, somme toute, à la fin d'une longue carrière de chercheur le Père A. Raes ne laissait pas un héritage littéraire gigantesque, il faudrait d'abord rappeler, comme je l'ai déjà dit plus haut, son œuvre importante, sans traces apparentes, mais réelle, en tant que consultant de la Congrégation orientale. Il faudrait souligner avec autant d'insistance, et je fais appel ici au témoignage de tous les disciples qui se recommandent de lui, que le Père A. Raes, bien au delà de son enseignement doctoral, consacrait sans compter un temps incalculable à ses étudiants. On savait que le professeur était toujours disponible, le dimanche comme les jours de semaine; on en usait et on en abusait! Sa générosité et sa serviabilité étaient mises à longue épreuve, mais il accueillait uniformément chaque visiteur avec le même sourire et une patience égale, attentif à toutes les sortes de requêtes. Il mettait immédiatement à l'aise son interlocuteur; souvent on aurait dit que c'était lui, le maître, qui apprenait de l'élève quelque détail nouveau ou quelque particularité insoupçonnée.

C'est sur cette image qu'il me plaît de terminer une rapide et trop partielle évocation qui voulait, à tout le moins, être fidèle et vraie. Cette image condense, en effet, le souvenir vivant et les sentiments de reconnaissance de tous ceux qui ont découvert et développé au contact du maître disparu le goût de la recherche, le sens de l'effort persévérant dans l'investigation critique, et ont acquis grâce à lui une solide méthode de travail personnel et scientifique.

Puissent les disciples demeurer à la hauteur de l'enseignement reçu!

C'est pour moi personnellement, en outre, un motif de joie sincère que de pouvoir présenter cette bibliographie en hommage à la

mémoire de celui qui me reçut en 1953 à l'Institut Oriental et qui pendant presque vingt-cinq ans n'a cessé de suivre et de conseiller l'approfondissement de mes recherches dans différents secteurs de l'Orient chrétien.

Bibliothèque Vaticane

Joseph-Marie SAUGET

* * *

1933*

1. *Modo facile di attendere alla Liturgia bizantina detta di san Giovanni Crisostomo* (= Biblioteca di piccole guide sull'Oriente cristiano, n. 2). Roma, P.I.O.S., 1933, 46 p.
2. *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*, *Ephemerides liturgicae*, 47 (1933) 34-47, 126-140, 245-259, 431-445.

1934

3. *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux (suite)*, *Ephemerides liturgicae*, 48 (1934) 80-94, 310-318.
4. *Un ouvrage récent sur la messe des orientaux*, *Ephemerides liturgicae*, 48 (1934) 390-397.
= Il s'agit de J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. II-III, Roma, 1930-1932.

1935

5. *Le rituel ruthène depuis l'union de Brest*, OCP, 1 (1935) 361-392.

1937

6. *De forma liturgiae slavicae, ruthenae et russicae*, dans *Acta VII conventus Velehradensis 1936*. Olomouc, 1937, 83-90.
7. *La messa nel rito etiopico*, *L'Oriente Cristiano e l'unità della Chiesa*, 2 (1937) 33-38.
8. *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes*, OCP, 3 (1937) 486-504.
9. *Verdeelde Christenen*, *M[issiebond der] V[laamsche] S[tudenten]-tijdschrift*, 5 (1937) 25-29.

* Les recensions signées par le Père A. Raes ne regardent pas exclusivement les liturgies orientales et c'est une des raisons pour lesquelles je n'ai pas retenu indispensable de les inclure dans la bibliographie. Comme elles ont paru presque uniquement dans les *Orientalia Christiana Periodica*, dès le début de la revue, c'est là donc que le lecteur intéressé pourra aisément les retrouver.

1938

10. *Le XX^e Congrès des Orientalistes. Bruxelles 1938*, OCP, 4 (1938) 602-604.
11. *Modo facile di seguire la Liturgia bizantina detta di San Giovanni Crisostomo*. Roma, P.I.O.S., 1938.
Voir n. 1: Cette édition n'existe ni ou P.I.O., ni à la Bibliothèque vaticane.

1939

12. *Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt...*, vol. I, fasc. 1. Roma, P.I.O.S., 1939, pp. V-XLIX (= Introductio). [Collection citée: *Anaphorae syriacae*].

1940

13. *Anaphora syriaca duodecim apostolorum prima*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. I, fasc. 2, n. V. Rome, 1940, 203-227.
14. *Anaphora syriaca duodecim apostolorum secunda*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. I, fasc. 2, n. VI. Roma, 1940, 229-263.

1941

15. *La première édition romaine de la liturgie de saint Jean Chrysostome en staroslave*, OCP, 7 (1941) 518-526.
16. *Théologie, liturgie et piété orientales. À propos d'un livre récent*, OCP, 7 (1941) 265-274.
= Il s'agit de S. SALAVILLE, *Studia orientalia liturgico-theologica*, Roma, 1940.

1942

17. *Le Liturgicon ruthène depuis l'union de Brest*, OCP, 8 (1942) 95-143.
18. *Brani poetici dell'Uffizio bizantino di Natale*, *L'Oriente cristiano e l'unità della Chiesa*, 7 (1942) 87-89.

1943

19. *Une oraison déplacée dans les anaphores syriennes*, dans «*Biblica et Orientalia*» *Rev.mo P. Iacobo—M. Vosté dicata...* (= *Angelicum*, 20 [1943]) 261-264.

1944

20. *Anaphora syriaca Cyrilli Hierosolymitani vel Cyrilli Alexandrini*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. I, fasc. 3, n. IX. Roma, 1944, 323-363.
21. *Index verborum primi voluminis*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. I, fasc. 3, Roma, 1944, 367-410.
Avec la collaboration partielle de A. RÜCKER.
22. *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des apôtres*, OCP, 10 (1944) 216-226.

1945

23. *L'epiclesi nelle liturgie orientali*, dans *Incontro ai Fratelli separati di Oriente*. Roma, 1945, 331-341.
 24. *Il culto liturgico nelle Chiese orientali*, dans *Incontro ai Fratelli separati di Oriente*. Roma, 1945, 343-353.

1946

25. *Aux origines de la fête de l'Assomption en orient*, OCP, 12 (1946) 262-274.
 26. *Liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo* (= Collana «Liturgie orientali», n. 1), Roma, P.I.O.S., 1946, 55 p.

1947

27. *Introductio in liturgiam orientalem*. Roma, P.I.O.S., 1947, 288 p.
 28. *Libri liturgici in lingua slavica a Sancta Sede editi*, dans *Acta Academiae Velehradensis*, 18 (1947) 85-88.
 29. *Les rites de la pénitence chez les Arméniens*, dans *Miscellanea G. de Jerphanion* (= OCP, 13 [1947]) 648-655.

1948

30. *L'étude de la liturgie syrienne: son état actuel*, dans *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti. Mohlberg*, t. I (= *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»*, 22). Roma, 1948, 333-346.
 31. *In memoriam. Le R. P. Guillaume de Jerphanion*, OCP, 14 (1948) 419-423.
 32. *Albania*. 4. *Il rito greco-albanese* (col. 650); *Alessandria d'Egitto*. 5. *Il rito alessandrino* (coll. 769-773); *Antiochia di Siria*. VI. *Il rito antiocheno* (coll. 1171-1173), dans *Enciclopedia cattolica*, I, Città del Vaticano, 1948.

1949

33. *Bulgaria*. III. *Il rito bulgaro* (coll. 199-200); *Caldei*. *Il rito caldeo* (coll. 334-337), dans *Enciclopedia Cattolica*, III, Città del Vaticano, 1949.

1950

34. *La connaissance des liturgies orientales et leur chant. Discours inaugural*, dans *Atti del Congresso Internazionale di Musica sacra*. Roma, 25-30 Maggio 1950. Roma, 1950, 1-4.
 35. *Le rite de la confession chez les Malankars*, OCP, 16 (1950) 448-459.
 36. *Les notices historiques de l'horologe grec*, dans *Mélanges P. Peeters* (= AB, 68 [1950]) 475-480.
 37. *Una risposta di Mekhitar a quesiti liturgici*, dans *Mekhitar—Pazmaveb*, Venezia 1950, 356-360.
 38. *Copti*. V. *Liturgia e rito* (coll. 516-519); *Defunti*. II. *Onori alla salma nei riti orientali* (coll. 1320-1323), dans *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano, 1950.

39. *Etiopia*. V. *Il rito etiopico* (coll. 701-702), dans *Enciclopedia Cattolica*, V, Città del Vaticano, 1950.

1951

40. *Anaphora syriaca Ioannis Sabae*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 1, n. XIII. Roma, 1951, 85-103.
 41. *Antimension, tablit, tâbot dans les rites orientaux*, POC, 1 (1951) 59-70.
 42. *Les complies dans les rites orientaux*, OCP, 17 (1951) 133-145.
 43. *Une collection de tâbots du Musée chrétien de la Bibliothèque vaticane*, OCP, 17 (1951) 435-450.
 En collaboration avec J.-M. HANSSENS.
 44. *Immacolata Concezione*. II. *Storia della festa in oriente* (coll. 1657-1659), dans *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano, 1951.
 45. *Innografia*. III. *Nel rito armeno* (coll. 34-35), IV. *Nel rito copto* (coll. 35-36), V. *nel rito etiopico* (col. 36), VI. *I[nnografia] siriana nel rito siro-occidentale* (coll. 36-37), VII. *Nel rito siro-orientale (caldeo)* (coll. 38-39); *Italo-bizantino, rito* (coll. 510-511); *Libri liturgici*. VII. *L.I. delle Chiese orientali* (coll. 1306-1312); *Malabaresi. Il rito Malabarese* (coll. 1881-1882); *Malankaresi. Il rito Malankarese* (coll. 1890-1891), dans *Enciclopedia Cattolica*, VII, Città del Vaticano, 1951.

1952

46. *Il «Raza» ossia il Mistero. Descrizione della Messa solenne in rito siro-malabarese*, Roma. P.I.O.S., 1952, 23 p.
 47. *Le dialogue après la Grande Entrée dans la liturgie byzantine*, OCP, 18 (1952) 38-51.
 48. *De byzantijnse vroomheid en het monophysisme*, *Bijdragen* (Nijmegen-Antwerpen), 13 (1952) 299-305.
 49. *Maria*. III. *M. nella liturgia orientale dal sec. V in poi* (coll. 104-108); *Maroniti*. X. *Il rito maronita* (coll. 182-184); *Matrimonio*. V. *Liturgia del M. — M. nelle liturgie orientali* (coll. 475-476), dans *Enciclopedia Cattolica*, VIII, Città del Vaticano, 1952.
 50. *Octoechos* (coll. 63-64); *Omoforio* (col. 124); *Ordine e Ordinanze*. III. *I riti liturgici dell'ordinazione*. 2. *Nelle liturgie orientali* (coll. 236-237); *Oriente cristiano*. II. *Caratteristiche*. II. *Liturgiche* (coll. 318-320); *Orthros* (col. 388); *Pannychis* (col. 682); *Pastoforio* (col. 925); *Penitenza*. VIII. *Riti orientali* (coll. 1129-1130); *Pentecostarion* (col. 1154), dans *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano, 1952.

1953

51. *Anaphora syriaca minor sancti Jacobi fratris Domini*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 2, n. XV. Roma, 1953, pp. 181-209.
 52. *Anaphora syriaca Gregorii Ioannis*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 2, n. XVI. Roma, 1953, 211-231.
 53. *L'antidoron*, POC, 3 (1953) 6-13.

54. *Note sur les anciennes matines byzantines et arméniennes*, OCP, 19 (1953) 205-210.
55. *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, *La Maison-Dieu*, n° 35, 1953, 24-47.
56. *Renaudot, Eusèbe* (coll. 771-772); *Romania. V. Rito romeno* (col. 1293); *Russia. V. Rito* (coll. 1467-1468); *Ruteni. X. Rito ruteno* (col. 1492); *Salterio nei riti orientali* (coll. 1705-1707); *Santorale. Nei riti orientali* (coll. 1882-1883), dans *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953.
57. *Siria. VI. Il rito siriano* (col. 740), dans *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano, 1953.

1954

58. *La communion au calice dans l'office byzantin des Présanctifiés*, OCP, 20 (1954), pp. 166-174.
59. *Triodion* (col. 546); *Troparion* (coll. 571-572); *Ungheria. IV. Rito ungherese* (coll. 776-777); *Zeon* (coll. 1794-1795), dans *Enciclopedia Cattolica*, XII, Città del Vaticano, 1954.

1955

60. *La Sainte Vierge et le cosmos dans la liturgie byzantine*, dans *Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. IV: De Immaculata Conceptione apud ss. Patres et scriptores orientales*, Roma, 1955, 158-169.
61. *Le R. P. Ivan Kologrivof*, OCP, 21 (1955) 477-482.

1956

62. *Les formulaires grecs du rite de la Pénitence*, dans *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (= *Revue des Sciences Religieuses* — volume hors série), Strasbourg, 1956, 365-372.
63. *Les deux composantes de l'Office divin syrien*, OS, 1 (1956), 66-75.
64. *Où se trouve la Confirmation dans le rite syro-oriental?*, OS, 1 (1956) 239-254.
65. *L'Unione dei Malankaresi con la Chiesa cattolica*, *Unitas* (Roma), 8 (1956) 142-150.
66. *Mar Ivanios and the Reunion of the Syro-Malankarites with Rome*, *Unitas* (New York), 8 (1956) 93-100.

1957

67. *Une conitha eucharistique dans les rites chaldéen et malabare*, OS, 2 (1957) 49-64.
68. *Composition interne de l'Office divin syrien*, OS, 2 (1957) 77-92.
69. *Livres liturgiques des Églises orientales* (coll. 606-610), dans *Dictionnaire de Droit Canonique*, VI, Paris, 1957.
70. *Dambo, Gabriel* (coll. 12-13), dans *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris, 1957.

71. *Akoluthia* (col. 245); *Anaphora* (col. 488); *Anthologion* (col. 604); *Artophorion* (coll. 910-911), dans LTK, I, Freiburg, 1957.

1958

72. *An Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass*. Kottayam, St. Francis Sales Press, 1958, 2, 49 p.
73. *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*, dans *Mélanges Sévérien Salaville* (= REByz, 16 [1958]) 158-161.
74. *L'authenticité de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome*, OCP, 24 (1958) 5-16.
75. *La risurrezione di Gesù Cristo nella liturgia bizantina*, dans *Christus victor mortis. Dissertationes habitae in hebdomada theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae* (= *Gregorianum*, 39 [1958]) 481-493.
76. *Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten*, dans J. A. JUNG-MANN, *Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14.-17. September 1956*. Trier, Paulinus-Verlag, [1958] 117-126.
77. *Cherubikon* (coll. 1044-1045), dans LTK, II, Freiburg, 1958.

1959

78. *Le Mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient* (avec le concours de plusieurs collaborateurs). Éditions de Chevetogne, 1959, 200 p.
79. *Die Taufriten im Orient*, *Liturgisches Jahrbuch*, 9 (1959) 46-51.
80. *Ektenie* (col. 791), dans LTK, III, Freiburg, 1959.

1960

81. *Les ordinations dans le Pontifical chaldéen*, OS, 5 (1960) 63-80.
82. *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*, OCP, 26 (1960) 401-411.
83. *Georgios von Arbela und Mosul* (col. 701); *Goar, Jacques* (col. 1032), dans LTK, IV, Freiburg, 1960.
84. *Horologion* [en collaboration avec P. JOANNOU] (col. 486); *Iliton* (col. 603), dans LTK, V, Freiburg, 1960.

1961

85. *La paix pascale dans le rite chaldéen*, OS, 6 (1961) 67-80.
86. *Die raumliche Disposition der Eucharistiefeier in Osten*, *Liturgisches Jahrbuch*, 11 (1961) 222-237.
87. *Il Tempio cristiano orientale e le sue varie parti*, *Oriente Cristiano*, 1 (1961) 19-26.
88. *Liturgie. VI. Orientalische Liturgien. Bibliographie* (coll. 1086-1087), *B. Einzeltypen* (coll. 1087-1091), dans LTK, VI, Freiburg, 1961.

1962

89. *Introductio in liturgiam orientalem*². Roma, P.I.O.S., 1962, 288 p. Voir n. 27.

90. *La liturgie eucharistique en Orient: son cadre architectural*, *La Maison-Dieu*, n° 70, 1962, 49-66
Article publié à nouveau dans *Questions liturgiques et Paroissiales*, 43 (1962) 101-114.
Voir n. 86.

1963

91. *Rome en de oosterse liturgieën*, *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, 15 (1962-1963) 245-259.
92. *Troppe lingue liturgiche?*, *La Civiltà Cattolica*, 114 (1963) 463-472.
93. *Renaudot*, *Eusèbe* (col. 1236), dans *LTK*, VIII, Freiburg, 1963.

1964

94. *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, dans *Mélanges Eugène Tisserant* III (= ST, 233), Città del Vaticano, 1964, 209-222.
95. *L'astérisque liturgique*, dans *Societas Academica Dacoromana. Acta philosophica et theologica*, t. 2. Roma, 1964, 405-408.
96. *Κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα. En tout et pour tout*, *OC*, 48 (1964) [Hieronymus Engberding gewidmet] 216-220.
97. *Taufe. V. Liturgiegeschichtlich. 2. In den orientalischen Kirchen* (col. 1320), dans *LTK*, IX, Freiburg, 1964.

1965

98. *Manoscritti e stampati liturgici esposti dalla Biblioteca vaticana*. Città del Vaticano, 1965, 39 p.
Avec la collaboration de P.-M. GY et D. BALBONI.
99. *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes*, *OS*, 10 (1965) 107-122.
100. *Zeon* (col. 1352), dans *LTK*, X, Freiburg, 1965.

1967

101. *Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental*, *OCP*, 33 (1967) [Miscellanea Iubilare Instituti (1917-1967)] 303-330.
102. *Paolo VI e Atenagora I per l'Unità dei Cristiani*, *Mondo cattolico*, 15 (1967) 3-4.
103. *Maria Santissima. V. Culto in Oriente* (coll. 877-889), dans *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, [Roma, 1967].

1968

104. *Anaphorae orientales* (= Pars tertia), dans A. HÄNGGI-I. PAHL. *Præx eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= Spicilegium friburgense, 12). Fribourg, Éditions Universitaires, 1968, 101-415.

1969

105. *L'attività liturgica svolta dalla S. Congregazione Orientale*, dans *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantenario della fondazione 1917-1967*. Roma, 1969, pp. 161-169.

1970

106. *The enigma of the Chaldean and Malabar Anaphora of the Apostles*, dans *The Malabar Church*. Symposium in honour of Rev. Placid J. Podipara C.M.I. edited by J. VELLIAN (= OCA, 186). Roma, P.I.O.S., 1970, 1-8.

1972

107. *L'office divin du prêtre de rite oriental*, *Seminarium*, 24 (1972) 175-184.

1973

108. *Anaphora syriaca sancti Thomae Apostoli*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. II, fasc. 3, n. XIX. Roma, 1973, 329-351.

1974

109. *In memoriam: Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972)*, dans *Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 45 (1974) 1-9.

1976

110. *In memoriam: P. Jean-Michel Hanssens S.J. (7. VII. 1885 — 4. I. 1976)*, *OCP*, 42 (1976) 232-233.
111. *Le cardinal Bessarion, abbé commendataire de l'abbaye de S. Jean l'Évangéliste à Ravenne*, dans *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei* (a coronamento del V centenario della donazione nicena), (= Medioevo e Umanesimo, 24). Padova, 1976, 325-332.

1981

112. *Anaphora syriaca Jacobi Edesseni*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. III, fasc. 1, n. XXI. Roma, 1981, 45-71.
113. *Anaphora syriaca Julii papae*, dans *Anaphorae syriacae*, vol. III, fasc. 1, n. XXII. Roma, 1981, 73-101.

Nouveaux fragments arméniens de Denys d'Alexandrie

Les fragments arméniens de Denys d'Alexandrie n'ont guère eu de chance jusqu'à ce jour. P. Martin travaillant pour le cardinal Pitra, les avait recueillis en cinq fragments de longueur très variable, à partir de citations utilisées dans le *Tônakan*, ou *homélaire festif annuel*, qu'il connaissait essentiellement à partir du ms. 110 arménien de Paris, alors 44, daté de 1194, et pour une part minime, d'un codex du XVIII^e siècle, le ms. 153, alors 85⁽¹⁾.

Le premier fragment, fol. 80^v-81^v, porte dans la collection arménienne le titre «Eraneloyn Dionēsiosi episkoposi Alek'sandrou i ha-kačarēn Pawlosi Samoustac'woc'»⁽²⁾, ce que P. Martin traduisit: «Fragmentum confutationis Pauli Samosatēni». Or ce titre latin jouxte un autre fragment syriaque très similaire par le titre «Fragmenti decimae confutationis Pauli Samosatēni»⁽³⁾. Cette circonstance valut au premier commentateur de ces extraits, A. von Harnack, de s'étonner de ne pas retrouver, ni dans le modèle grec des fragments syriaques, ni dans ces fragments syriaques eux-mêmes, les extraits arméniens. Ce raisonnement l'amena à estimer que le texte arménien devait être un remaniement tardif de la réfutation grecque de Paul de Samosate, la «Lettre de Denys», publiée dans le 1^{er} tome de Mai, qui inclut dix questions de Paul et dix réponses substantielles de Denys d'Alexandrie⁽⁴⁾.

(¹) J. P. Paulin MARTIN, in *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, édit J. B. Card. PITRA, t. IV (Paris 1883) 176-182 pour le texte arménien, et 417-422 pour la traduction latine.

(²) *Ibid.*, 176.

(³) *Ibid.*, 415.

(⁴) A. von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Teil 1. Die Ueberlieferung und der Bestand (Leipzig 1893) 425-426. La lettre de Denys a été éditée par MANSI, I, col. 1033-1088, puis par E. SCHWARTZ, cf. CPG 1708. Notons que ce dernier démontre que l'édition de Tur-

Or, de l'avis de tous les critiques contemporains, ce long factum grec attribué à Denys d'Alexandrie, est une composition tardive, où se joue la terminologie, au moins de la fin du IV^e, sinon de la fin du V^e siècle⁽⁵⁾.

Cette lettre de Denys s'avère d'autant plus apocryphe qu'Eusèbe affirme que la lettre de Denys était adressée au Synode d'Antioche vers 264/5, et que Denys avait pris soin de ne pas s'adresser à Paul de Samosate lui-même⁽⁶⁾. Bien qu'il nous paraisse que le sens de la remarque d'Eusèbe ait une portée plus restreinte, et qu'il veuille simplement indiquer que l'évêque d'Alexandrie jugea indigne d'apposer à Paul de Samosate le titre d'évêque dans l'adresse de la lettre, il n'en demeure pas moins que le contenu de la lettre sous forme de dialogue est notoirement plus évolué dans sa théologie.

Or, Harnack trouvait deux prosopopées à l'adresse du Samosatéen, dans le premier fragment. L'idée rédactionnelle était donc comparable à celle de la «Lettre de Denys» publiée par Mansi. Dès lors, si les fragments arméniens n'apparaissaient pas dans cette lettre, elle devaient être issues d'un remaniement encore plus tardif. À l'appui de cette thèse, Harnack relevait encore une division du Christ, évidemment adressée aux Nestoriens, et dont nous verrons ci-dessous le contexte⁽⁷⁾. Au fragment (4) de Pitra, Harnack refusait l'authenticité de la formule trinitaire finale. Enfin, le célèbre historien, assez curieusement, attribue le titre de «patriarche» d'Alexandrie aux fragments (3), (4) et (5), alors que ce titre n'existe en fait que pour le fragment (2) et seulement dans le manuscrit de Paris.

Mais l'orientation donnée à la recherche par Harnack fut si décisive qu'en 1914 O. Bardenhewer ne jugea pas les fragments arméniens dignes d'une seule mention au moment de traiter de Denys

rianus reprise par Mansi provient du codex 1431 du Vatican, encore complet au début du XVI^e siècle. Il en résulte que cette fausse lettre rédigée en *erotapokriseis* était déjà diffusée sous l'empereur Zénon vers 482, l'époque de l'Hénotique, qui clot la collection.

(⁵) Voir surtout G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 64-96. Remarques supplémentaires sur la langue dans E. SCHWARTZ, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Ak.d. Wiss.*, Munich, 1927, 3, 53-58.

(⁶) EUSEBE de CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, VII, 27,2 et VII, 30,3. Ed. E. SCHWARTZ, 702,9 et 706,14.

(⁷) Ci-dessous par. 13.

d'Alexandrie⁽⁸⁾. En 1923, G. Bardy étudia tous les fragments de Paul de Samosate. A propos de la Lettre de Denys, dont il refuse également l'authenticité, il cherche un terminus *ante quem* dans la lettre partiellement traduite en latin de Théodose d'Alexandrie (535), extraite des *Confessions des Pères*, recueil copto-arabe du XIII^e siècle du Vat. arabe n° 101⁽⁹⁾. Le passage touchant Denys d'Alexandrie est encore inédit, mais il suffit de le lire pour s'apercevoir de ce qu'il justifie entièrement les compositions apocryphes plus tardives dont parle Théodoret de Cyr, que l'on mettait volontiers sous le nom de divers auteurs. Le court Credo attribué par Théodose à Denys d'Alexandrie vise directement l'apollinarisme⁽¹⁰⁾, et ne se trouve pas, lui non plus, dans la «Lettre de Denys» conservée en grec.

Passant alors aux fragments arméniens, G. Bardy, dans un premier temps, emboîte complètement le pas à Harnack⁽¹¹⁾. Pourtant, un peu plus loin dans son analyse, il constate qu'il n'y a même aucun rapport entre la Lettre et les fragments arméniens, à tel point qu'on ne peut parler d'une dépendance de l'une à l'autre. D'un côté il s'agit d'une lettre dogmatique, de l'autre d'une homélie⁽¹²⁾. Sa remarque est d'autant plus juste que le «čar» arménien qui se trouve dans le titre du fragment (1) désigne exactement un «Logos» au sens grec de «Discours». Au surplus, grâce aux nouveaux fragments publiés ci-dessous, on verra que les prosopopées adressés à Paul de Samosate ne sont pas isolées: on en trouve adressées à Pierre, au

⁽⁸⁾ O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. t. 2 (Fribourg 1914) 203-227.

⁽⁹⁾ G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 66. Sur le passage de Théodose dans le florilège arabe, voir G. GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, OCP, t. 3 (1937) 391, n° 192.

⁽¹⁰⁾ Voici une traduction de ce Credo de Denys, situé à l'intérieur de la lettre de Théodose, dans le Vat. ar. 101, fol. 213^v, lignes 1-11: «Nous croyons dans le Verbe de Dieu, le Fils unique de Dieu le Père, semblable à Dieu par la divinité, et semblable aux hommes dans son humanité qu'il a reçue sans péché, une seule personne et une seule nature (*jawhar*) avec Dieu. Il s'est incarné et sa chair possède âme et intelligence, âme logique et noétique, une seule humanité parfaite sans péché, et elle est devenue un avec lui, et il est un dès avant l'incarnation, et il est également un après l'incarnation, faisant des miracles grandioses par la puissance divine, et acceptant les souffrances dans son corps qui était unique, et c'est pourquoi il faisait des miracles.» La problématique y est plus développée encore que dans la lettre.

⁽¹¹⁾ G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain, 66.

⁽¹²⁾ *Ibid.* 96.

Juif, sans qu'il en faille le moins du monde conclure qu'il s'agisse d'une Lettre adressée à Pierre ou à un Juif!

Sans avoir eu le temps d'intégrer les remarques de G. Bardy, F. Loofs en 1924 continuait dans le sens indiqué par Harnack dans son ouvrage dédié également à Paul de Samosate. S'efforçant de justifier la dépendance des fragments arméniens par rapport à la «Lettre de Denys», il propose deux convergences, dans le fragment (1) avec le passage 1084 B de la Lettre, et du fragment (4) avec 1066 B. Il dénonce au surplus la doctrine de la «virginitas in partu» dans un autre passage du fragment (1)⁽¹³⁾, qu'il aurait pu rapprocher de 1061 E chez Mansi: dans les trois cas, la coïncidence provient surtout de l'utilisation de passages similaires de l'Écriture.

Le dernier à avoir consacré deux monographies à Denys d'Alexandrie est W. A. Bienert. Dans le premier volume, qui donne une traduction allemande des fragments connus, il ne s'écarte pas de la position de Harnack au moment de parler des fragments arméniens⁽¹⁴⁾. Nous avons répondu dans un compte-rendu en indiquant et en traduisant un fragment (6) édité d'après le ms. 154 arménien de Jérusalem par Norayr Bogharian en 1966⁽¹⁵⁾. Nous indiquions déjà à ce moment l'incidence de ces fragments purement exégétiques pour une éventuelle authenticité dionysienne. W. A. Bienert, dans son deuxième ouvrage, reprend encore plus au large la question des fragments arméniens; il argue de la similitude de style de tous ces fragments pour rejeter l'ensemble avec les arguments déjà évoqués, citant Harnack et Loofs. Il y ajoute la suspicion du fragment (5), composé à dire vrai de deux lignes à peine, où il refuse «la suspension à la Croix du Logos, du Verbe»⁽¹⁶⁾.

Avec beaucoup de doigté, M. Geerard a recueilli les fragments arméniens dans le tome 1 de la Clavis, sous les n° 1604 et 1612⁽¹⁷⁾. Mais en même temps il indique un article de la plus grande importance, qui avait échappé à W. A. Bienert, à savoir la grosse étude sur

⁽¹³⁾ F. LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Leipzig 1924, 104 et note 6.

⁽¹⁴⁾ W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk*, Stuttgart 1972, 7.

⁽¹⁵⁾ Cf. AB, t. 91 (1973) 464.

⁽¹⁶⁾ W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, Berlin-New-York, 1978, 66-70.

⁽¹⁷⁾ CPG, I, 198-199.

les œuvres arméniennes de Denys d'Alexandrie publiée par N. Akinian en 1949⁽¹⁸⁾. A vrai dire, le corps de cette étude est dédié à montrer qu'une série de canons sur la pénitence dans une lettre de l'évêque Sevandius CPG 1602, n'est autre que la lettre adressée par Denys à l'évêque arménien Merouzanès, selon Eusèbe de Césarée, Hist. Eccl., VII, 46, 2. Toutefois, au début de son étude, N. Akinian fait le tour des textes arméniens attribués à Denys. Il serait superflu de reproduire ici les trois grandes pages touchant, je cite, «La lettre contre Paul de Samosate». Toutefois, frappé par l'archaïsme de la langue, il n'hésite pas à proposer la première moitié du V^e siècle comme date de traduction⁽¹⁹⁾.

La présentation des sources manuscrites des fragments par N. Akinian se fait sous une énumération de neuf *items*, empruntés soit au Tônakan, soit au *Sceau de la Foi*, soit enfin au *Livre des Lettres*, collections à caractère de florilège. Cette apparente abondance ne donne cependant qu'un seul texte véritablement supplémentaire: l'extrait du *Sceau de la Foi* florilège monophysite attribué au catholicos Komitas au début du VII^e siècle⁽²⁰⁾.

Cet extrait pose plus d'un problème. Avant même l'édition de 1914, H. Jordan, à la recherche des fragments d'Irénée, en avait repéré les citations et identifié le contenu. Il y a en effet deux citations de Denys d'Alexandrie dans la deuxième section du florilège, intitulée: De ce que Notre Seigneur et Sauveur est unique avec sa chair, et que lui sont dévolues toutes les capacités divines et humaines, et que les impies le divisent en deux natures». Le premier extrait de Denys, la Lettre à Sixte a été siglée CPG 1560, d'après la citation identique dans le florilège de Timothée Aelure. La seconde citation porte un titre curieux: «Du même Denys. De l'analyse, le discours (banēn) 10 qui (s'adresse) à Paul de Samosate». Il est difficile de ne pas voir ici une référence à la «Lettre de Denys» grecque. Pourtant, comme l'observe H. Jordan, et à sa suite J. Lebon, rien de ce texte ne se rapporte à nouveau à cet apocryphe. Il s'agit plutôt d'une citation dont le début est nouveau, et dont le reste fait partie du fragment (1) de Pitra⁽²¹⁾. Paul de Samosate y figure une fois en

⁽¹⁸⁾ N. AKINIAN, *Dionesios Aleksandraçi tuł vasn apašxaroulean ar Mehružan episkopos Hayoç*, in *Handes Amsoreay*, 63 (1949) 59-78.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, 60-63. Date pour la langue des fragments en bas de la p. 60.

⁽²⁰⁾ K. TER-MKRTTCHIAN, *Knik' hawatoy*, Etchmiadzine 1914, 104-106.

⁽²¹⁾ H. JORDAN, *Armenische Irenaeusfragmente*, Leipzig 1913, 115, note 5.

prosopopée. Le terme *lucumunk'*, «analyse» est utilisé en arménien pour les commentaires tardifs de l'Hexaemeron de Basile. On aurait donc ici une confirmation de la thèse de Harnack: le fragment (1) serait un commentaire de la *Lettre de Denys*. H. Jordan, et à sa suite G. Bardy, observent tous deux la nécessité d'une étude propre des fragments arméniens⁽²²⁾.

Les neuf extraits cités par Akinian correspondent de la manière qui suit aux fragments déjà connus:

- Ak. 1 = Pitra (1): Paris 110, Vienne 1, Venise 202 et 228, Érévan 78 (aujourd'hui Matenadaran 7729) et 1525.
- Ak. 2 = le fragment du Sceau de la Foi partiellement parallèle à (1).
- Ak. 3 = le fragment (6) publié par Bogharian: Venise 202 1637, 212, 228, Érévan 78, 306 (XI/XII^e siècle), Etchmiadzine 961.
- Ak. 4 = Extension doublée de volume de (2): Venise 228 et Érévan 78.
- Ak. 5 = Pitra (2): Paris 110, Venise 210 et 212.
- Ak. 6 = Pitra (3): Paris 110, Venise 202, 210, 230, Vienne 99, Jérusalem 1, Beyrouth Patriarcat 1, Nicosie 4, Etchmiadzine 966 et 993.
- Ak. 7 = Pitra (4): Paris 110 et 115, Venise 202 et 228; Érévan 78; Etchmiadzine 1525; Nicosie 4; Beyrouth 1.
- Ak. 8 = une citation courte de (2) dans le *Livre des Lettres*, à l'intérieur de la grande lettre attribuée à Sahak le catholicos, contre les Nestoriens, Girk' T'it'oc', Tiflis 1901, p. 459-460.
- Ak. 9 = Une autre citation de Pitra (5) dans la même lettre, p. 460.

Outre la «Lettre de Denys en arménien», N. Akinian signale un autre texte attribué à Denys d'Alexandrie dans les mss de Venise 228 et Érévan 78: nous le citons ici par souci d'être complet. Le ms. aujourd'hui Matenadaran 7729 possède, fol. 394^v-397^v une homélie substantielle sur le thème évangélique de Matth. 26,39 «Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi!» Ce texte, comme B. Sarkisseean l'avait observé dans son catalogue à propos de la copie n° 228⁽²³⁾, est un pseudo-chrysostomicum CPG 4654, Aldama 355. Il existe également dans le *Sceau de la Foi*, en entier p. 310-318, mais sous le nom de Jean de Jérusalem. Observons que l'homélie est attribuée à Basile de Césarée en géorgien⁽²⁴⁾. Cette pièce, dont le thème

⁽²²⁾ *Ibid.* et G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1923, 97.

⁽²³⁾ B. SARKISSEAN, *Mayr c'uc'ak Hayerēn jēagrac'*, t. 2. (Venise 1924), col. 450.

⁽²⁴⁾ M. van ESBRÖECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve, 1975, 160, K 9.

CHAPITRE I

SECOND CATÉCHUMÉNAT

Dans l'article précédent (OCP 49, 1983, 284-302) nous avons appelé «premier catéchuménat» la période qui débutait par la présentation au temple du nouveau-né le 8^e et le 40^e jour après la naissance. Cette période semblait pouvoir se prolonger quelques années, jusqu'à l'âge de raison du candidat au baptême. Seulement alors avait lieu le début du «second catéchuménat» qui ne durait que la deuxième moitié du Carême et qui prenait fin la nuit de Pâques avec le baptême lui-même. Pour arriver à ces conclusions nous disposons des données du *Synaxarion-Kanonarion* et du *Praxapostolos* ou *Épistolaire* de la Grande-Église (conventionnellement dits tous deux «*typikon*» par les éditeurs modernes) ainsi que de l'Euchologe, qui reste tout naturellement la source principale de notre étude, mais qui gagne en intelligence et en clarté à la lumière des rubriques du *Typikon*.

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

Nous avons à disposition trois documents de ce livre liturgique: deux *Synaxaria* du IX^e et du X^e siècle: *Patmos* 226 (PAT)⁽³⁾, et

⁽³⁾ Cf. notre système de sigles: OCP 48 (1982) 290 et ss. et OCP 49 (1983) 42, note 33; et 285, note 4:

ALM-KM: A. АЛМАЗОВ, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*, Приложения, Казань 1884.

ANS: A. STRITTMATTER, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367. Cité selon les n^{os} de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα, Δ' ἔκδ.*, Θεσσαλονίκη 1882; cf. MIGNÉ P. G. 155.

BAR: *Barberini* 336 (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BES: *Grottaferrata G.b.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314); cf. STA.

COI: *Coislin* 213 (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православна-*

Hagios-Stauros 40 (HAG), et un *Praxapostolos* du XI^e siècle: *Dresde A 104* (DRE); nous dépendons des éditions de A. Dmitrievskii et de J. Mateos mais nous avons révisé la traduction française de Mateos aux endroits que nous indiquerons à son temps.

20 Востока, т. I: Типіка, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901; т. III: Типіка, Петроград 1917.

DMITR-D: A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святотрогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Киев 1907.

DRE: *Dresde A 104*: DMITR-D.

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes* 662 (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE I.

EVO: cf. supra note 2.

GOAR: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2^a ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI: D. GUILLAUME, *Baptême*, Rome 1979.

HAG: *Hagios-Stauros* 40; cf. MAT II.

IST: cf. supra note 2.

JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (X^e siècle), *Le Muséon* 79 (1965) 173-214. Cité selon les n^{os}, comme ANS; cf. POR.

KEK: K. КЕКЕЛИДЗЕ, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*, Тифлис 1908.

KRA: Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885.

LOD: E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979, n^{os} 2921-2924a.

MAT II: J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix n^o 40, t. II (=OCA 166)* Rome 1963.

MEE: P. de MEESTER, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947.

MER: E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, *Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 50 (1980). Cité selon les n^{os}, comme ANS.

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Ἀθήναι* 1927.

PAS: G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII (=Analekta Vlatadon 36)* Thessaloniki 1982. Cité selon les n^{os}, comme ANS.

PAT: *Patmos* 226; cf. DMITR I.

POR: *Porfirii-Leningrad* 226 (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.

PRI: A. ДМИТРИЕВСКИЙ, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.

a) LE II DIMANCHE DE CARÊME:

PAT 198 (DMTR I, 118); HAG 219^v (MAT II, 31; N.B.: selon l'apparat critique de MAT: PAT omet cette rubrique!):

Immédiatement après l'évangile on lit l'appel (προσφωνητικόν) des catéchumènes.

DRE 126 (on ne conserve que la traduction russe de DMTR-D 156⁽⁴⁾; MAT II, 31):

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.

SEV: *Sevastianov 474-GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).

SIN: *Sinai 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.

STA: G. STASSI, *L'Eucologio G b I «Bessarione» di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les n^{os}, comme ANS; cf. BES.

TRE I: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθήναι 1950.

ZER: Σ. ΖΕΡΒΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθήναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'après BES (OCP 48, 1982, 291-295): A) ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

Auteurs non cités:

E. BRANIȘTE, *Le déroulement de l'Office d'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation*, Ostkirchliche Studien 20 (1971) 115-129.

D. COMO, *Battesimo, Unzione crismale, Eucaristia*, Palermo 1984.

R. HOTZ, *Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost and West* (= Ökumenische Theologie, Bd. 2) Gütersloh-Köln 1979.

A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit* (= *Sacraments and Orthodoxy*) New York 1965; idem (= *The World as Sacrament*) London 1966.

Autre bibliographie dans:

G. WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale* (= OCA 217) Rom 1982.

⁽⁴⁾ Ce codex a beaucoup souffert des effets de la guerre et des incendies. La partie qui nous intéresse a été complètement détruite. Nous devons nous contenter de ce que DMITRIEVSKII a pu nous conserver. Voici la traduction russe de DMITRIEVSKII: DMTR-D 156: Возлюбленные мои истинные чада, зная вашу искреннюю веру во Христе и то, какое вы имеете уважение к святому крещению, напоминая вам и ныне о обычных порядках, просим: все, кои желаете приводить ко спасительному Христову крещению некоторых из близких вам, таковых уже приводите сюда во святые церкви, дабы успеть заранее научить оглашенных божественным наставлениям в правилах веры. В самом деле, некоторые приступающие ко святому

Celui qui doit lire le prosphônîtikon des catéchumènes, accompagné de six diacres, trois à sa droite et trois à sa gauche, s'arrête dans la partie antérieure de l'ambon et prononce cet avertissement:

«Mes enfants, en vérité très aimés! Connaissant votre foi sincère dans le Christ et combien vous estimez le saint baptême, nous vous exhortons maintenant encore, en vertu de l'usage établi, pour vous demander ceci: Ceux qui désirent amener au baptême salutaire du Christ quelqu'un de leurs parents, qu'ils le conduisent donc ici, aux saintes églises, afin qu'il soit possible d'instruire comme il convient les catéchumènes des divins enseignements selon les règles de la foi. Il arrive, en effet, que quelques-uns s'approchent du saint mystère sans rien comprendre aux enseignements qui leur sont proposés: de cette façon, il participent à la grâce sans en connaître absolument rien. Donc, quiconque aura chez lui quelqu'un en ces conditions, qu'il l'amène avant le dimanche du milieu du Carême, car, après ce jour-là, nous ne permettrons à personne, sauf en cas d'extrême nécessité, d'être conduit sans examen au baptême lors de la prochaine fête de Pâques».

(Cf. aussi: *Sinai 150* = DMTR I, 187: *Kanonarion* du X^e siècle).

b) LE III DIMANCHE DE CARÊME:

HAG 221 (MAT II, 38-9):

Il faut savoir qu'en ce dimanche, après le trisagion, on fait la proclamation (προκηρυκτικός) suivante:

L'exhorte votre charité, ô frères aimés du Christ, si vous avez quelqu'un qui doit s'approcher du saint baptême, sachant que la Résurrection du Christ approche, de l'amener à partir de demain à notre très-sainte église, afin qu'il reçoive le sceau (σφραγίδα) du Christ, qu'il soit protégé (du démon) (φυλάττεσθαι) [MAT II: «qu'il soi tenu à l'écart»] et catéchisé.

Pour ceux qu'on amènerait à dessein après cette semaine, sachez bien que, sans examen, à moins d'une nécessité évidente, nous ne tolérerons pas leur admission.

таинству не успевают ничему научиться из предлагаемого им наставления, и случается, что они сподобляются благодати, совершенно ничего не зная о благодати. Итак, каждый из вас, имея у себя такового, да приводит его прежде серединой недели поста, ибо, по прошествии ее, без испытаний, помимо какой-либо крайней нужды, приводимых креститься в приближающийся пасхальный праздник мы не будем допускать (Ркп. Дрезд. корол. библ. № 104, л. 126.)

Ensuite on dit le prokeimenon. Épître: Hebr 4, 14-5, 6. Évangile: Mc 8, 34-9, 1. Après l'évangile on annonce en indiquant [l'ordre de] l'adoration de la précieuse croix: mardi et mercredi, comme d'habitude, viennent les hommes, jeudi et vendredi, les femmes⁽⁵⁾.

(PAT n'indique que les lectures de l'épître et de l'évangile).

A l'époque on ne célébrait pas encore en ce dimanche⁽⁶⁾ la fête de la Croix; le choix de Mc 8 (suite du Christ avec la croix) obéissait sans doute à la catéchèse des catéchumènes qui devaient être signés de la croix le lendemain.

Le *Sinai* 150 (DMITR I, 188) prévoit trois évangiles aux choix: Mc 8, Jn 9 (l'aveugle né) et Mt 21 (la vigne et les vigneron); tous trois ont un but catéchétique certain. Aujourd'hui a prévalu Mc 8 et autour du thème de la Croix le *Triôdion* a constitué une vraie fête de la Croix.

Quant aux candidats au baptême, il nous semble que les textes du *prosphônîton* du II Dimanche et du *prokîryktikos* du III sont assez éloquents pour nous orienter sur l'âge de ces candidats: assez jeunes pour devoir être portés à l'église par leurs parents, mais assez grands pour pouvoir suivre la catéchèse qui leur était proposée et pour comprendre quelque chose au baptême lui-même.

⁽⁵⁾ HAG 221 (MAT II, 38): Τῇ κυριακῇ τῆς Γ' ἐβδομάδος τῶν νηστειῶν. Χρὴ δὲ εἶδέναι ὅτι ταύτῃ τῇ κυριακῇ ἀπὸ τοῦ τρισαγίου ἀνέρχεται προκηρυκτικὸς περιέχων οὕτως: Προτρέπομαι τὴν ἡμετέραν ἀγάπην, φιλόχριστοι ἀδελφοί, ὅσοι ἔχετε τινας ὀφείλοντας προσενεχθῆναι τῷ ἀγίῳ βαπτίσματι, γινώσκοντες ἐπιφθάσειν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν, τούτους ἀπὸ τῆς αὐρίου προσαγάγετε τῇ ἀγιωτάτῃ ἡμῶν ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ λαμβάνειν αὐτοὺς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα καὶ φυλάττεσθαι αὐτοὺς καὶ κατηχεῖσθαι· ὅσοι δὲ μετὰ τὴν [ἐβδομάδα] ἐπιτηδεύουσι προσάγεσθαι, ἔσεσθε γινώσκοντες ὡς [ἀβασανίστῳ] λογισμῷ, ἐὰν μὴ τις ἀνάγκη πρόκειται, τούτους προσδέξασθαι οὐκ ἀνεξόμεθα. Καὶ εὐθέως τὸ προκείμενον...

⁽⁶⁾ Comme on peut le voir d'après le Typikon, cf. supra, il n'y avait pas d'adoration de la Vraie-croix le dimanche. La fête de la Croix en ce dimanche dépend de l'hymnographie du *Triôdion* développée à partir de l'évangile du jour. Mais l'introduction de cette hymnographie ne date que du passage de l'office *asmatikos* à l'office monastique, qui lui suivait le *Triôdion* de Théodore Studite; cf. notre article: *Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin (=La Liturgie expression de la foi. Conférences Saint-Serge 1978. B.E.L. Subsidia 16) Roma 1979, 43-45.*

Dans ce contexte nous pensons pouvoir leur appliquer comme destinés à eux les rites et les prières de l'Euchologe, qui encore aujourd'hui portent la rubrique «pour faire un catéchumène». Nous n'excluons pas que ces mêmes rites et prières puissent être appliqués, comme ils le sont en fait, à des catéchumènes n'ayant pas l'âge de raison. Notre point de vue est que ces rites et prières supposent plutôt un candidat adulte.

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain.

La «Prière pour faire un catéchumène»⁽⁷⁾ est un des rites des plus communs des euchologes manuscrits. Nous nous limiterons à l'emploi des codex qui nous donnent le rituel constantinopolitain d'onction post-baptismale (onction sur le front, sur les yeux, sur les narines, sur la bouche et sur les oreilles); ces codex ont déjà été cités dans l'article antérieur (OCP 49, 1983, 288) comme de type a) et ce sont:

BAR POR BES EBE
Sinai 956, 973, 960, 971,
Vatopedi 324,
Grottaferrata G. b. VII, G. b. XIV.

Nous citerons GOAR ROM ZER PAP MER GUI pour ce qui est du texte des prières, et non pour les rubriques qui sont naturellement plus développées que dans les mss. Là où nous ne ferons pas de remarque textuelle, cela voudra dire que le texte des mss concorde essentiellement avec celui de ZER, que nous avons adopté comme texte de base.

Nous pourrions ajouter la citation de quelque codex de type b) (onction non constantinopolitaine) quand cela nous semblera utile pour illustrer quelque point particulier de notre exposé.

Nous avons groupé sous le sigle B2) la prière «pour faire un catéchumène» et les trois exorcismes qui la suivent dans les eucho-

⁽⁷⁾ A ce simple titre: *Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον*, dans les euchologes plus récents (ZER 130, PAP 94) on fait précéder un titre plus général: *Τάξις (γινόμενη) πρὸ τοῦ ἀγίου βαπτίσματος*. L'édition romaine de 1873 (ROM) est une édition archaïsante, qui suit souvent BES; c'est pourquoi elle ne peut pas être considérée comme édition «récente».

loges; maintenant nous distinguerons chacune des quatre pièces par un sigle plus précis: [B2: 1] [B2: 2] [B2: 3] [B2: 4] respectivement. Nous pensons que les trois derniers textes, qui sont des exorcismes, étaient séparés de la prière [B2: 1], et même peut-être entre eux-mêmes. Ces exorcismes, selon Syméon, étaient répétés huit ou dix fois, quoique certains prêtres se contentaient de les dire trois fois⁽⁸⁾. Il n'est pas pensable que toutes ces répétitions aient eu lieu le même jour, ce qui nous amène à supposer que les exorcismes en question se pratiquaient tout au long du catéchuménat, pour protéger le candidat des dernières tentations de tout abandonner; c'est bien le sens du texte des exorcismes, comme nous allons voir et c'est aussi l'explication du mot «*phylattesthai*» du *prokîryktikos* (cf. supra p. 47) et que Mateos traduisait par «être tenu à l'écart» dans le sens d'une espèce de retraite spirituelle.

Un seul de nos mss, *Vatopedi 324* du XV^e s. (cf. infra note 9), prévoit que le candidat soit un petit enfant et qu'il faille le tenir dans les bras de la nourrice. Tous les autres indiqueraient une action directe du prêtre sur le candidat. A remarquer qu'aucun de nos codex ne parle pas encore de *μονοχίτων* (vêtu seulement d'une tunique) des euchologes imprimés: selon les mss le candidat est tout simplement dévêtu et déchaussé. Au XV^e s., Syméon de Thessalonique parlera encore du symbolisme et du sens rituel de la nudité du catéchumène (cf. infra p. 63).

(8) Εἴπερ οὖν ἔστιν ἄδεια, οὐχ ἅπαξ μόνον χρὴ λέγειν τὰς ἀπ' ἀρχῆς τῶν ἀφορκισμῶν, καὶ τὰς ἑτέρας εὐχὰς, ἀλλὰ πολλάκις. Καὶ γὰρ ἐν μὲν τῷ εὐχολογίῳ ὀκτάκις ἢ δεκάκις γράφεται λέγεσθαι, ὅτι καὶ συνήθεια ἦν ἀρχαία τῆς Ἐκκλησίας, καθ' ἑκάστην μὲν ἐν ἐπτὰ ἡμέραις ὑπὸ τῶν κατηχητῶν ἱερέων τοῖς βαπτιζομένοις ταύτας λέγεσθαι, τῇ ὁγδόῃ δὲ πάλιν ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως, ἢ τοῦ μέλλοντος βαπτίσει ἱερέως· καὶ οὕτως ἐβαπτίζοντο ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως ἢ ἱερέως· ἡμεῖς δὲ εἶδομεν εὐλαβεῖς ἱερεῖς τρεῖς ἀπαρалаίπτως λέγοντας ταύτας, καὶ οὕτω βαπτίζοντας: PG 212D; APA 85; il dit que c'est indiqué dans l'Euchologe. Même rubrique dans les mss *Laura* () 31, 146, du XV^e siècle = DMTR 630; *Karakallou* 155, 36^v, XV^e s. = DMTR 658; *Solovetskii sl.* 1086, 231, XV^e s. = ALM-KM 59: 10 fois. Selon *Laura* θ 88, de 1475 = DMTR 438, toutes les cinq prières, B2 B3, doivent être dites trois fois; nous ne pensons pas cependant que [B2:1] ni [B3] (prière unique de la fin du catéchuménat) soient des prières qu'il faille vraiment dire plus d'une fois. Selon ce codex le baptême ne doit pas être administré avant le 40^e jour, et on peut attendre même davantage afin que l'enfant se fortifie; cf. IST 47. Selon AL-MAZOV, p. 62 du texte principal, le métropolitain Jean de Novgorod (+1080) prescrit de ne pas baptiser avant les trois ans; il préfère même qu'on attende davantage; cf. IST 33.

1^o: [B2: 1]: PRIÈRE POUR FAIRE UN CATÉCHUMÈNE.

C'est le titre que tous les mss donnent à cette première prière, même si quelque ms (*Sinai* 973) préfère celui de τάξις, se rapportant sans doute à toute la suite des prières B2 B3).

La rubrique est presque textuellement la même dans tous les mss, même si dans la note 9, nous avons voulu présenter toutes les variantes rencontrées:

[Le prêtre] déshabille et déchausse (le catéchumène) et le place face à l'Orient; il lui souffle (dessus) trois fois et le signe (lui fait le signe de la croix) sur le front, sur la bouche et sur la poitrine; et il dit (suit la prière, cf. infra).

Curieusement l'Euchologe imprimé a supprimé le signe de la croix sur la bouche (encore rappelé par Syméon, PG 213D) et a multiplié par trois les signes sur le front et sur la poitrine (Syméon aussi témoigne de cette multiplication de signes de croix, *ibidem*). Or, selon Syméon, le front symbolise la pensée (νοητικόν), la bouche, la parole (λογικόν); le coeur, la vitalité (ζωτικόν). Le ms *Sinai* 960 (cf. infra note 9) met par ordre: front, poitrine, bouche; mettre en dernier lieu contre toute logique la bouche pourrait expliquer son actuelle disparition.

Où avait lieu cette cérémonie? Selon les rites B1) le catéchumène avait été introduit dans l'église et même dans le sanctuaire depuis le 40^e jour après la naissance. Donc B2) logiquement aurait dû avoir lieu à l'intérieur du temple; *Vatopedi 324* (cf. infra note 9) prévoyant le cas d'un candidat petit enfant, dit que celui-ci tenu par la nourrice se trouve hors de l'église. Cela enlève tout son symbolisme à l'«ecclésiatisation» de B1). Faut-il penser qu'il s'agit de l'incongruité d'un seul ms tardif (du XV^e s.) et d'origine incertaine, ou bien faut-il conclure que *Vatopedi 324* (ainsi que l'Euchologe imprimé) transmet une tradition plus ancienne, antérieure à l'existence de B1), même si B1), est déjà témoigné par BAR du VIII^e s? Cependant il faut bien convenir que B1) correspond à une époque de christianisation générale de la population, où les enfants étaient automatiquement considérés comme chrétiens par le simple fait de la volonté de leurs parents chrétiens (cf. OCP 49, 1983, 63, 71; 284). B2) par contre pourrait être le rite antérieur à cette christianisation générale, lorsque chaque candidat se présentait pour la première fois à un seul catéchuménat, naturellement bien plus exigeant que notre second catéchuménat du X^e siècle.

Mais voyons le contenu de la prière qui peut avoir été dans l'antiquité le premier pas de l'initiation chrétienne:

[B2: 1]: ZER:

- 1 En ton nom, Seigneur Dieu de vérité,
et en celui de ton Fils unique et de ton Saint-Esprit,
- 2 j'impose ma main sur ton serviteur N.,
- 3 qui a été jugé digne de recourir à ton saint nom
- 4 et d'être gardé à l'ombre de tes ailes: cf. Ps 90, 4;
- 5 éloigne de lui l'antique erreur,
- 6 remplis-le de foi, d'espérance et de charité envers toi,
- 7 afin qu'il sache que tu es le seul Dieu, le Dieu véritable,
(BAR BES EBE: que tu es le seul Dieu véritable) Toi et
ton Fils unique notre Seigneur Jésus Christ et ton Saint-Esprit.
- 8 Donne-lui de marcher dans tous tes commandements
et d'observer ce qui t'est agréable,
- 9 car c'est en agissant ainsi que l'homme vivra: Rom 10, 5;
- 10 inscris-le (γράφον; BAR: ἔγγραφον) dans ton livre de vie:
Phil 4, 3,
- 11 agrège-le au troupeau de ton héritage;
- 12 que soit glorifié en lui ton saint nom: Ps 85, 12; cf. Mt 6, 10,
celui de ton Fils bien aimé, notre Seigneur Jésus Christ,
et celui de ton Esprit vivifiant;
- 13 que toujours tes yeux le regardent avec pitié,
- 14 et que tes oreilles entendent la voix de sa prière: cf. Ps 27, 2;
Ps 114, 1; Ps 139, 7.
- 15 Réjouis-le dans les œuvres de ses mains et dans toute sa lignée:
cf. Ps 85, 4,
- 16 afin qu'il te confesse, se prosternant
et glorifiant ton nom grand et sublime,
- 17 et qu'il te loue sans cesse tous les jours de sa vie.
- 18 Car les puissances des cieux chantent la louange
et à toi appartient la gloire, Père et Fils et Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.
Amen⁽⁹⁾.

⁽⁹⁾ BAR p. 174 (ANS n° 116) (CON 390): *Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον* [...] Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει καὶ ἱστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσᾷ

Cette prière est bien différente dans son style concis et austère des prières du premier catéchuménat [B1: 1] [B1: 2]. La mention du Fils et de l'Esprit dans les n°s 1, 7 et 12 semble un peu forcée; elle pourrait n'être que des ajouts pour rendre la prière plus trinitaire. La mention du «nom» dans les n°s 1 et 12 pourrait être une allusion paléo-chrétienne au Logos, et alors l'ajout du Fils et de l'Esprit irait contre l'ancienne idée logique de la prière. Aux n°s 3 et 16 le «nom» n'a pas d'ajouts.

L'imposition de la main du prêtre semble revêtir une grande importance vu la solennité de la formule employée.

Le candidat semble s'approcher de l'Eglise pour la première fois et cependant, au n° 6, on demande qu'il soit déjà rempli des trois vertus dites «théologiques»: la foi, l'espérance et le charité, vertus qui supposent l'état de grâce dans l'âme du catéchumène.

Au n° 10, on demande que son nom soit inscrit (et BAR emploie une forme verbale plus concrète) dans le livre de la vie divine. Est-

*αὐτῷ Γ'· καὶ σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος· καὶ λέγει· Ἐπὶ τὸ ὄνοματί σου Κύριε...: paucae variantes cum ZER in ipsa oratione. POR 73^v (JAC n° 129): *Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἐμφυσῶν αὐτῷ τρίτον σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος καὶ λέγει· ut supra. BES 49 (STA n° 134): Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἱστησιν κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσῶν αὐτῷ τρίτον σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος καὶ λέγει...: semel variat cum ZER in oratione, concordans cum BAR. EBE 81 (TRE I, 336): rubrica identica cum BES; 3 minores variantes in oratione; *Sinai'* 956 (DMTR 16) deficit B1 B2 B3 B4). *Sinai'* 973, 45^v (DMTR 92): *Τάξις γινόμενη εἰς τὸ κατηχῆσαι παιδίον* [...] Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἱστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ τρίτον· καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος καὶ λέγει... *Sinai'* 960, 24^v (DMTR 194; PRI 9): *Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει· καὶ ἱστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολὰς· καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ Γ'· καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στήθος καὶ τὸ στόμα λέγων... *Sinai'* 971, 115 = DMTR 252, sed non describit. *Vatopedi* 324, 226 = DMTR 373: *Εἰδήσεις περὶ τοῦ βαπτίσματος. Εἰ μὲν ἐστὶν ἡλικίας τελείας ὁ μέλλων βαπτισθῆναι, ἀποδύει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς καὶ ὑπολύει (DMTR: ἀπολύει) καὶ ἱστησιν κατ' ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ τρίς καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος λέγων... Εἰ δὲ βρέφος ἐστί, κρατεῖ τοῦτο ἡ μάτη ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτῆς ἱσταμένη κατ' ἀνατολὰς ἐξωθεν τῆς ἐκκλησίας, ὁ δὲ ἱερεὺς ποιεῖ ὡς δεδῆλωται. Μετὰ δὲ τὸ τέλος τῆς εὐχῆς ἄρχεται τῶν ἀφορικισμῶν. *Grottaferrata G.b.VII*, 46^v (PAS n° 129): fere ut BAR. *G.b.XIV*, f. deficit. Cf. GOAR 275; ROM 147; ZER 130; PAP 94; MER 334; GUI 33.****

ce une allusion à l'inscription matérielle dans la liste des candidats catéchumènes, dont nous parlait le rite d'admission d'un païen au catéchuménat B1^{IV}) selon les mss BES COI EBE et d'autres (cf. OCP 49, 1983, 83)? C'est vrai que nous mettions en rapport la prière de B1^{IV}) avec [B1:1] ou [B1:2], mais cela dans le cas où ces prières seraient aussi anciennes que la prière qui nous occupe, chose dont nous avons commencé à douter après l'étude de cette même prière.

Il est vrai qu'il s'agit de deux choses différentes, celle d'écrire le nom du candidat dans le livre symbolique de la vie éternelle et celle de l'écrire dans une liste de candidats au baptême; mais le rapport cependant n'est pas à exclure, vu la tendance liturgique à matérialiser les concepts spirituels et à traduire ceux-ci par des actions physiques. Il est bien logique qu'on ait inscrit dans une liste les candidats au baptême, surtout s'ils étaient nombreux et si l'on voulait éviter des intrus de la dernière heure.

L'agrégation au troupeau de l'héritage divin -au n° 11- (pourquoi ne dit-on pas tout simplement «troupeau du Christ»? Est-ce que la prière était en son origine, toute interpolation enlevée, christologique?) est un thème évangélique commun aux liturgies baptismales de l'Orient antiochéen.

Un point remarquable, au n° 13, est la mention du regard divin propre aux prières de *kephaloklisia* (cf. OCP 37, 1971, 99 et 432). En effet une prière dite avec la main imposée sur la tête est matériellement une prière de bénédiction ou d'inclinaison; le n° 14 le confirme, puisque les oreilles de Dieu se tendent vers le candidat. Et ici on parle pour la première fois de la prière du catéchumène. Ce n'est qu'une prière privée très probablement, mais c'est déjà un pas important, si l'on sait avec quelle rigueur les non baptisés étaient tenus à l'écart de la prière de la communauté dans l'Église primitive, puisque privés encore de la *παρησία* ou confiance filiale envers Dieu. Plus tard nous trouverons la première invitation à la prière officielle (par une litanie) dans le rite de renonciation à Satan et d'adhésion au Christ célébré par le patriarche dans l'après-midi du Vendredi Saint, B4^{III}); ont-ils acquis la *parrísia* par leur adhésion au Christ la veille du baptême? On peut le penser.

2°: [B2:2] [B2:3] [B2:4]: EXORCISMES.

Sans aucune rubrique, si ce n'est le titre de *Exorcisme A*, *Exorcisme B*, *Exorcisme Γ*, suivent ces trois longs textes. Le premier et le deuxième sont directement adressés au diable, le troisième est adressé à Dieu pour qu'il agisse sur le diable. Aucun *Prions le Seigneur* devant ces textes dans les codex. L'Euchologe imprimé les a ajoutés sans aucune justification directe pour les deux premiers, même si l'invitation à prier le Seigneur n'est jamais vraiment hors de place, surtout lorsqu'il s'agit de textes que les Orthodoxes regardent avec beaucoup de respect. Déjà Syméon nous disait que la souffrance de certaines personnes de la part des esprits mauvais dépendait du fait que les exorcismes avaient été mal récités lors du catéchuménat⁽¹⁰⁾.

Remarquons dès maintenant que dans les mss, à part une exception citée dans les notes, ces exorcismes sont dits au pluriel, sur plusieurs candidats ensemble, tandis que dans le texte imprimé les exorcismes sont destinés à une seule personne, preuve du procès de «privatisation» du rite.

Voici le texte des exorcismes:

[B2:2] I EXORCISME: ZER:

- 1 Le Seigneur te blâme, ô diable,
- 2 celui qui est venu dans le monde
- 3 et a fixé sa demeure parmi les hommes
- 4 pour abolir ta tyrannie et les délivrer;
- 5 lui qui sur le bois (de la croix)
a triomphé des puissances ennemies: cf. Col 2, 15,
- 6 quand le soleil s'est obscurci
et la terre a tremblé: cf. Lc 23, 45; Mt 27, 51,
- 7 quand les tombeaux se sont ouverts
et les corps des saints se sont levés: Mt 27, 52;

⁽¹⁰⁾... 'Οφείλει δὲ γε ὁ ἱερεὺς καὶ τὰς ἱεράς καλῶς μελετῆσαι καὶ λέγειν εὐχάς, καὶ μετὰ προσοχῆς, καὶ ἀργῶς, εἰ μὴ τις ἀνάγκη ἀναγινώσκειν ἐν ἐπηκόῳ. Ἦκουσται γὰρ ἡμῖν παρὰ Πατέρων, ὡς οἱ ὑπὸ φασμάτων δειματούμενοι πολλάκις, διὰ τοῦτο πάσχουσι τοῦτο, ὅτιπερ οἱ βαπτίσαντες ἱερεῖς οὐ μετὰ προσοχῆς τοὺς ἀφορκισμοὺς εἶπον, καὶ τὰς ἐτέρας ἱεράς εὐχάς: PG 155, 212C; APA 84.

- 8 lui qui par la mort a détruit la mort: cf. Hbr 2, 14,
 9 et renversé celui qui détenait le pouvoir de la mort,
 c'est à dire, toi-même, ô diable.
 10 Je t'exorcise par le Dieu
 qui a révélé l'arbre de la vie: Gn 2, 9; cf. Ex 15, 25,
 11 et qui, pour le garder, a établi les chérubins
 et a brandi le glaive de feu: Gn 3, 24.
 12 Honnis sois-tu, retire-toi! [BAR *ajoute*: esprit impur].
 13 Je t'exorcise par celui qui a marché sur les vagues de la mer
 comme sur le sol ferme: Mt 14, 25,
 14 et qui a menacé le déchaînement des vents: Mt 8, 26;
 15 celui dont le regard dessèche les abîmes,
 16 et la menace fait fondre les montagnes: Ps 96, 5.
 17 C'est lui qui maintenant encore te commande par nous:
 18 crains et va-t-en, retire-toi de cette créature
 [BAR POR BES EBE etc: de ces créatures]
 19 et n'y reviens plus,
 20 n'ose pas t'y cacher ni aller à sa [MSS: leur] rencontre,
 21 ni l'[MSS: les] influencer [BAR *ajoute*: ni faire irruption],
 ni la nuit, ni le jour, ni à l'heure de midi,
 22 mais pars pour ton propre tartare,
 23 jusqu'au grand jour du jugement prévu.
 24 Crains le Dieu qui siège sur les chérubins
 25 et qui tient le regard sur les abîmes: Dan 3, 55,
 26 devant qui tremblent les anges, les archanges,
 les trônes, les dominations, les principautés,
 les puissances, les vertus: cf. I Petr 3, 22; Col 1, 16,
 les chérubins aux yeux innombrables,
 et les séraphins aux six ailes [BAR *omet*: les séraphins...];
 27 devant qui tremblent le ciel et la terre,
 la mer et tout ce qu'ils renferment: Ps 146, 6.
 28 Sors et retire-toi du soldat marqué et nouvellement élu
 [MSS: des soldats marqués et nouvellement élus]
 par Christ notre Dieu.
 29 C'est par Lui que je t'exorcise,
 30 par celui qui s'avance sur les ailes des vents,
 31 et qui prend les vents pour messagers
 et pour serviteurs les flammes de feu: Ps 103, 3-4.
 32 Sors et retire-toi de cette créature [MSS: ces créatures]
 avec ta puissance et tes messagers.

- 33 Car il est glorifié le nom du Père et du Fils
 et du Saint-Esprit,
 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles⁽¹¹⁾.

Il s'agit d'un très beau texte qui s'appuie sur les exemples de l'Écriture, et surtout de l'Évangile, pour démontrer la puissance du Seigneur et faire force sur l'esprit mauvais qui pourrait encore posséder le candidat au baptême. Celui-ci est appelé simplement «créature» au n° 18, mais «marqué» ou «signé» (cf. prière [B2:1] antérieurement dite) et «nouveau soldat du Christ» au n° 28. Selon les catéchismes catholiques, le chrétien devient «militant» lors de sa confirmation; selon notre prière il l'est déjà dès le catéchuménat. Cette idée est commune aux liturgies orientales.

[B2:3] II EXORCISME: ZER:

- 1 Le Dieu saint, redoutable et glorieux: Deut 10, 17,
 2 celui qui est incompréhensible et insaisissable
 dans toutes ses œuvres et puissance,
 3 celui qui a fixé pour toi, ô diable,
 le châtiment d'un supplice éternel,
 4 te commande par nous, ses inutiles serviteurs,
 5 à toi et à toute puissance qui agit avec toi,
 6 de vous éloigner de ce nouveau signé
 [MSS: ces nouveaux signés]
 7 au nom de notre Seigneur et vrai Dieu Jésus-Christ.
 8 Je t'exorcise donc, esprit tout malin, impur,
 fétide, répugnant et étranger,

⁽¹¹⁾ BAR 177 (ANS 117) (CON 391): Ἀπορκισμὸς Ἀ': Ἐπιτιμᾷ σοι Κύριος, διάβολε...: peu de variantes par rapport au texte imprimé, si ce n'est que l'exorcisme est au pluriel, c.-à-d., il est dit sur plusieurs candidats simultanément. POR 74^v (JAC 130): Ἀπορκισμὸς Ἀ': au pluriel comme BAR. BES 49^v (STA 135): tout comme POR. EBE 82 (TRE I, 338): tout comme POR. *Sinai* 973, 46 (DMTR 92 avec erreur): Ἀπορκισμὸς πρῶτος: au pluriel. *Sinai* 960, 25 (DMTR cf. 194): la rubrique comme POR, mais l'exorcisme est au singulier, destiné à une seule personne. *Sinai* 971 (DMTR cf. 252). *Vatopedi* 324 = DMTR 373. *Grottaferrata G.b.VII*, 47 (PAS 130): tout comme BAR. *G.b.XIV*, 18: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 275; ROM 147; ZER 131; PAP 94; MER 335; GUI 34.

- 9 de par la puissance de Jésus-Christ
 10 qui possède tout pouvoir au ciel et sur la terre: cf. Mt 28, 18,
 11 lui qui a dit au démon sourd et muet:
 «sors de cet homme et n'y reviens plus!»: cf. Mc 9, 25;
 5, 8.
 12 Retire-toi, reconnais la vanité de ta puissance
 13 qui n'a pas même de force sur les porcs:
 14 rappelle-toi celui qui t'ordonna sur ta demande
 d'entrer dans un troupeau de porcs: cf. Mt 8,31; Mc 5, 12.
 15 Crains Dieu, par l'ordre duquel
 la terre s'est fixée sur les eaux: Ps 135, 6;
 16 lui qui a créé le ciel: Gen 14, 19,
 établi les montagnes à leur niveau,
 et les plaines à leur mesure: Is 40, 12;
 17 lui qui a mis le sable comme limite à la mer: Jer 5, 22,
 et qui a frayé une route sûre
 dans la masse des eaux: Is 43, 16; Sag 14, 3;
 18 lui qui touche les montagnes et elles fument: Ps 103, 32;
 19 qui s'habille de la lumière comme d'un manteau: Ps 103, 2;
 20 qui déploie les cieus comme une tente: Ps 103, 2;
 21 qui bâtit sur les eaux ses hautes demeures: Ps 103, 3;
 22 qui établit la terre sus ses bases,
 inébranlable pour les siècles des siècles: Ps 103, 5;
 23 qui appelle l'eau des mers,
 et la déverse sur la face de la terre: Amos 5, 8; 9, 6.
 24 Sors et éloigne-toi de celui qui se prépare
 [MSS: de ceux qui se préparent] à la sainte illumination.
 25 Je t'exorcise par la passion salvifique
 de notre Seigneur Jésus-Christ,
 26 par son Corps et son Sang très-précieux,
 27 et par son redoutable avènement:
 28 car il viendra [BAR ajoute: sur les nuées]
 29 et ne tardera point: cf. Hab 2, 3; Hebr 10, 37,
 pour juger toute la terre: Gen 18, 25;
 30 et il te châtiara, toi et la puissance qui agit avec toi,
 dans la géhenne du feu: Mt 5, 22;
 31 et il te livrera aux ténèbres extérieures: Mt 8, 12,
 où le ver ronge sans fin,
 où le feu ne s'éteint jamais: Mc 9, 47.

Car la domination est au Christ notre Dieu,
 avec le Père et le Saint-Esprit
 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles⁽¹²⁾.

Cet exorcisme est plus équilibré entre les *mirabilia* de l'Ancien et du nouveau Testament. Le N.T. est cité au n° 9-14, mais on fait recours à la Passion, au Corps et au Sang du Christ et à son second avènement dans les n° 25-31. C'est un exorcisme essentiellement christologique, surtout si l'on regarde la doxologie finale.

Le candidat au baptême apparaît comme «nouveau signé» (prière [B2:1]) au n° 6, et comme «proche à la sainte illumination» au n° 24, sans qu'il y ait une vraie contradiction entre les deux. Par le n° 24 ce deuxième exorcisme pourrait indiquer une progression par rapport au premier, qui ne parlait pas encore de préparation à l'illumination. Avaient-ils autre fois été dits à des temps différents ces deux exorcismes? L'indice est assez faible, et nous ne pensons pas devoir insister sur la question.

[B2:4] III EXORCISME: ZER:

(NB: nous mettons tout au pluriel selon les MSS)

- 1 Seigneur Sabaoth, Dieu d'Israël,
- 2 qui guéris toute maladie et toute langueur: Mt 4, 23,
- 3 pose ton regard sur tes serviteurs: cf. Ps 24, 16,
- 4 scrute-les, éprouve-les, éloigne d'eux toute opération du diable,
- 5 menace les esprits impurs et chasse-les: cf. Mc 1, 25,
- 6 et purifie les œuvres de tes mains: cf. Ps 89, 17;
- 7 et faisant emploi de ton opération pénétrante,
 hâte-toi d'écraser Satan sous leurs pieds: cf. Rom 16, 20;

⁽¹²⁾ BAR 181 (ANS 118) (CON 392): *Ἀπορκισμὸς Β'*: Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος ὁ φοβερός...: peu de variantes; au pluriel comme l'exorcisme premier. POR 75^v (JAC 131): *Ἀπορκισμὸς Α'*: au pluriel comme BAR. BES 50^v (STA 136): tout comme POR. EBE 83 (TRE I, 339): tout comme POR. *Sinai* 973, 47 (DMTR 92): *Ἀπορκισμὸς Β'*: au pluriel. *Sinai* 960, 26 (DMTR cf. 194): titre comme POR; au singulier. *Sinai* 971 = DMTR cf. 252. *Vatopedi* 324 = DMTR 373. *Grottaferrata G.b.VII*, 48 (PAS 131): tout comme BAR. *G.b.XIV*, 19: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 276; ROM 148; ZER 132; PAP 95; MER 336; GUI 35.

- 8 donne-leur la victoire sur lui
et sur ses esprits impurs: cf. Mt 10, 1; Mc 6, 7;
9 afin que, ayant trouvé la pitié auprès de toi,
ils deviennent dignes de tes mystères célestes et immortels,
10 et qu'ils te rendent gloire,
au Père et au Fils et au Saint-Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles⁽¹³⁾.

Ce troisième exorcisme est en réalité une prière, dans laquelle on demande au Seigneur les mêmes résultats des deux premiers vrais exorcismes. Elle ne porte aucune indication sur le degré de préparation du candidat et elle aurait pu être dite à n'importe quel moment du catéchuménat, étant donné surtout qu'elle n'est pas très longue. Les citations bibliques ne sont pas nombreuses, et en général, plus que de citations, il s'agit de demandes spontanées moulées sur une phraséologie biblique.

3^e: [B3]: PRIÈRE DE PRÉPARATION IMMÉDIATE AU BAPTÊME.

Cette prière, importante par son contenu et par sa forme littéraire (elle commence avec la même solennelle invocation du nom de Yahveh — en grec: ὁ ὢν — que l'anaphore de Basile), ne porte plus ni titre ni rubrique dans l'Euchologe imprimé; elle semble une prière charnière entre les exorcismes et la renonciation à Satan qui suit, elle aussi sans titre. Nous avons appelé cette prière: [B3] et la renonciation: B4), car il s'agit de deux rites différents et séparés dans le temps.

Les euchologes manuscrits donnent à [B3] des titres et des rubriques semblables mais non identiques; quelquefois même de compréhension difficile, ce qui aura aidé à leur disparition progressive. Parmi les auteurs modernes MER l'appelle «quatrième exorcisme» et

⁽¹³⁾ BAR 185 (ANS 119) (CON 394): Ἀπορκισμὸς Γ': Κύριε Σαβαώθ ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ...: tout au pluriel comme les exorcismes 1 et 2. POR 77 (JAC 132): Ἀπορκισμὸς Γ': au pluriel comme BAR. BES 51^v (STA 137): tout comme POR. EBE 84 (TRE I, 341): tout comme POR. Sinai 973, 48 (DMTR 92): Ἀπορκισμὸς Γ': au pluriel. Sinai 960, 27^v (DMTR cf. 194): titre comme POR; au singulier. Sinai 971 = DMTR cf. 252. Vatopedi 324 = DMTR 373. Grottaferrata G.b. VII, 48^v (PAS 132): tout comme BAR. G.b. XIV, 20: sans titre, au pluriel. Cf. GOAR 276; ROM 149; ZER 133; PAP 96; MER 337; GUI 36.

GUI: «prière pour le candidat au baptême». Mais voici les manuscrits:⁽¹⁴⁾

Prière après le catéchuménat pour celui qui doit déjà être baptisé (POR, Sinai 960: *Prière pour faire un catéchumène*, etc., cf. note):

[B3]: ZER:

- 1 O «Celui qui es» (Yahveh), Maître et Seigneur,
 - 2 qui as fait l'homme à ton image et ressemblance: Gen 1, 26,
 - 3 et qui lui as donné le pouvoir de la vie éternelle:
cf. Sag 2, 23,
 - 4 et puis ne l'as pas méprisé
lorsqu'il est tombé par le péché,
 - 5 mais qui as procuré le salut du monde
par l'incarnation de ton Christ;
 - 6 Toi-même, après avoir racheté cette créature
de la servitude de l'ennemi,
 - 7 accueille-la dans ton royaume céleste,
 - 8 ouvre les yeux de sa conscience: cf. Lc 24, 45,
 - 9 afin que resplendisse en elle
l'illumination de ton Évangile: cf. II Cor 4, 4;
 - 10 unis à sa vie un ange de lumière
 - 11 qui la délivre de tous les pièges de l'adversaire,
 - 12 de la rencontre du malin, du démon de midi,
 - 13 et des imaginations perverses,
- MSS: (*Le prêtre*) souffle trois fois sur le catéchumène et le signe sur

⁽¹⁴⁾ BAR 187 (ANS 120) (CON 394): Εὐχή μετὰ τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον πρὸς τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον· Ὁ ὢν Δέσποτα Κύριε ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον...: même texte de prière que ZER avec variantes minimes; au milieu de la prière se trouve la rubrique: Καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ Γ' καὶ σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στήθος καὶ λέγει· Ἐξέλασον ἀπ' αὐτοῦ... sans répéter cette phrase. Après la prière suit immédiatement B4). POR 77^v (JAC 133): Εὐχή εἰς τὸ ποιῆσαι... etc., comme BAR; même rubrique que BAR au milieu de la prière; pas de répétitions; suivi aussi de B4). BES 52 (STA 138): tout comme BAR. EBE 84^v (TRE I, 341): tout comme BAR. Sinai 973, 48 (DMTR 92). Sinai 960, 27^v (DMTR cf. 194): tout comme POR. Vatopedi 324 = DMTR 373: après les exorcismes: Εἴτα τὴν εὐχὴν· Ὁ ὢν Δέσποτα. Καὶ ὅταν ἔλθῃ ἐν τῷ τόπῳ ἐν ᾧ λέγει· Ἀπὸ φαντάσματος πονηροῦ, ἐμφυσᾷ...; après la prière: B4); Grottaferrata G.b. VII, 49^v (PAS 133): tout comme BAR. G.b. XIV, 20: Εὐχή ἐπὶ τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον... καὶ ἐμφυσᾷ τρίτον καὶ σφραγίζει τρίτον τὸ μέτωπον...; suit B4). Cf. GOAR 276; ROM 150; ZER 133; PAP 96; MER 338; GUI 37.

le front, sur la bouche et sur la poitrine, et puis il dit: [ZER et imprimés: (Le prêtre) souffle sur sa bouche, sur son front, etc.]

14 Chasse de lui tout esprit mauvais et impur,
qui se cache et se tapit dans son cœur,

[Imprimés: le n° 14 est dit trois fois]

15 esprit d'erreur, esprit de méchanceté, esprit d'idolâtrie,
esprit de cupidité, esprit de mensonge,
esprit d'impureté inspiré par l'enseignement du diable;

16 et fais de lui une brebis spirituelle
du saint troupeau de ton Christ;

17 un membre honorable de ton Église,

18 un vase sanctifié,

19 un fils de lumière,

20 et un héritier de ton royaume: Jac 2, 5;

21 afin qu'ayant vécu selon tes commandements,

22 conservé intacte ton sceau,

23 et gardé sa robe immaculée,

24 il obtienne la béatitude des Saints [BAR: de tes élus]
dans ton royaume.

25 Par la grâce, la miséricorde et la philanthropie
de ton Fils unique avec lequel tu es béni
avec le très-saint, bon et vivifiant Esprit,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Après l'Amen: B4)⁽¹⁵⁾.

Les cinq premiers numéros de la prière sont consacrés au thème général de l'économie divine de la création et du salut. Le n° 6 applique le salut au candidat au baptême, qui est présenté comme déjà sauvé par Dieu. Les n°s 7, 8 et 9 demandent des grâces spirituelles essentielles. Les n°s 10-13 sont consacrées à la lutte spirituelle du candidat, conduit par un ange bon qui devra l'aider à s'opposer à l'ange mauvais. Seulement les n°s 14-15 constituent un vrai exorcisme: Dieu seul peut agir sur un esprit mauvais, qui plus qu'une personne, dans ces n°s, semble être le mal que l'homme porte en soi et dans sa nature déchue et dont le diable profite. Le n° 16 retourne au

⁽¹⁵⁾ B4) n'est que la réduction à rite privé du rite solennel communautaire présidé par le patriarche le Vendredi Saint: B4^m), cf. OCP 48 (1982) 292 et GOAR 279. Dans le prochain article nous commencerons par ce rite communautaire qui explique par lui-même le rite abrégé de B4). BAR BES et les autres mss possèdent soit B4^m) que B4).

thème déjà exprimé au n° 11 de la prière du début, [B2:1]: l'appartenance au troupeau du Christ; cette fois la prière n'est pas christologique, c'est pourquoi on parle du «troupeau du Christ» et non simplement «du troupeau de ton héritage» comme dans [B2:1]. Les n°s 17-20 énumèrent ce que le futur baptisé va devenir. Au n° 20 se rattachent les derniers n°s de la prière: l'obtention de la béatitude finale.

Une question sur le «sceau» (σφραγίς) du n° 22. A-t-on déjà en vue la dernière onction post-baptismale ou s'agit-il simplement du premier signe de croix reçu lors de la récitation de [B2:1]? Nous optons pour cette seconde solution, vu que l'onction post-baptismale est relativement récente et qu'elle ne semble pas avoir influence les rites précédents, même pas celui de l'onction pré-baptismale, dont elle semble être un doublet introduit pour obtempérer au canon 48 de Laodicée (ZER 128), mais postérieur aux rites de catéchuménat et de baptême.

On remarquera que dans les mss, cette prière [B3], de même que [B2: 1], est dite au singulier sur chaque candidat en particulier, par opposition aux exorcismes [B2: 2] [B2: 3] [B2: 4].

TÉMOIGNAGE DE SYMÉON DE THESSALONIQUE.

Dans le ch. 62 de son *De sacramentis*⁽¹⁶⁾, Syméon nous offre un commentaire sur B2) et B3), dont il fait un seul rite, appelant [B3] «la cinquième prière»; non seulement les exorcismes, mais aussi les «autres prières» [B2:1] et [B3]), doivent être dites plusieurs fois (cf. note 8).

Selon Syméon, le catéchumène, accompagné d'un parrain digne (et son insistance sur ce point nous fait douter que certains parrains étaient déjà ce qu'ils sont de nos jours), se présente devant le prêtre qui lui souffle sur le visage comme Dieu l'a fait sur Adam et qui le signe et lui impose la main de même que la main de Dieu a agi sur Adam par la force de l'Esprit. Que le candidat soit nu et qu'il regarde vers l'Orient, cela aussi a pour Syméon un rapport avec l'acte créateur de Dieu, qui créa l'homme dépouillé des passions et tendant vers la lumière et vers l'emplacement du paradis primordial. D'autre part, la nudité et la honte qui l'accompagne, nous rappellent le péché d'Adam, selon Syméon.

⁽¹⁶⁾ PG 231A-217C; APA 84-85.

Il est marqué sur le front pour que le créateur de l'intelligence soit glorifié et pour mettre en fuite l'erreur; sur la bouche pour sanctifier la parole en vue de la vérité; sur la poitrine, car ce sont les purs de coeur qui verront Dieu. Mais il est marqué avec le signe de la Croix, signe de la victoire du Christ qui met en fuite les démons.

La prière [B2:1] est selon Syméon adressée à la Trinité.

La «cinquième prière» ou [B3] est la plus nécessaire, car par elle le candidat est présenté à Dieu. Syméon insiste sur le dernier exorcisme contenu dans cette prière, vu les ruses du diable pour ne pas abandonner l'âme du candidat au baptême.

CONCLUSIONS SUR LE SECOND CATÉCHUMÉNAT

Nous avons déjà anticipé l'hypothèse que ce catéchuménat qui au X^e siècle ne durait que quatre semaines, aurait pu être le seul ancien catéchuménat, bien plus long et exigeant, lorsque n'existait pas encore la tradition de porter à l'église les enfants au 8^e et 40^e jour après la naissance.

Il est possible que B2) ait été alors le vrai premier catéchuménat, tandis que B3) n'en était que le «second»: un certain parallélisme entre B2) et B3) pourrait confirmer cette vague hypothèse. Mais si cela en a été le cas, il faut sans doute remonter avant le VIII^e siècle, puisque BAR connaît déjà le «premier catéchuménat» du 8^e et du 40^e jour après la naissance.

Il reste le fait que B2) et B3) semblent être jusqu'au XIII^e siècle des rites différents qui ne se suivaient pas immédiatement.

Piazza della Pilotta, 4
I - 00187 Roma

Miguel ARRANZ, S.J.*

* Ayant fait tout dernièrement la connaissance du R. P. Marceliano Arranz Rodrigo O.S.A., auteur d'une trentaine de travaux sur des thèmes philosophiques, sociologiques et politiques, signés tout simplement M. ARRANZ même à la fin des articles, je tiens à assurer mes bénévoles lecteurs de n'avoir moi-même jamais écrit sur de tels sujets. Pour éviter dans l'avenir toute possible confusion, nous nous sommes mis d'accord pour compléter en quelque manière nos respectives signatures, dans la mesure du possible même en abrégé: il marquera ses œuvres par M. ARRANZ RODRIGO et moi-même par MIGUEL ARRANZ ou encore MIG. ARRANZ. Lorsque cette distinction ne sera pas possible, par exemple dans les bibliographies, nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

I giorni della creazione nel «Genesi Cotton»*

a) Le sette immagini corrispondenti ai giorni

Nel novero delle più antiche illustrazioni della Bibbia, un posto di particolare rilievo spetta alle miniature che raffigurano i giorni della Creazione nel *Genesi Cotton*, celebre quanto devastato manoscritto greco⁽¹⁾, redatto ad Alessandria d'Egitto fra il V e il VI seco-

* Abbreviazioni dei titoli più frequentemente citati

- COURCELLE = P. COURCELLE, s. v. *Psyche*, in RAC 8 (Stuttgart 1972) 29-65.
D'ALVERNY = M.-TH. D'ALVERNY, *Les anges et les jours*, *Cahiers archéologiques* 9 (1957) 271-300.
DANIÉLOU, *La teologia* = J. DANIÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974 [tr. it. aggiornata da: *Théologie du Judéo-Christianisme* = *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* 1, Tournai 1958].
GARRUCCI = R. GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa* 3, Prato 1876.
HANFMANN = H. HANFMANN, *The Season Sarcophagus in the Dumbarton Oaks Collection* 1-2, Cambridge Mass 1951.
KESSLER, *Hic homo* = H. KESSLER, *Hic homo formatur: the Genesis Frontispieces of the Carolingian Bibles*, *The Art Bulletin* 53 (1971) 147-160.
KLAUSER = TH. KLAUSER, s. v. *Engel X (in der Kunst)*, in RAC 5 (Stuttgart 1962) 258-322.
LETHABY = W. R. LETHABY, *The Painted Book of Genesis in the British Museum*, *The Archaeological Journal* 69 (1912) 88-111.
SIMONETTI, *La letteratura* = M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze 1969.
TIKKANEN, *Le rappresentazioni* = J. J. TIKKANEN, *Le rappresentazioni della Genesi in San Marco a Venezia e loro relazione con la Bibbia Cottoniana*, *Archivio storico dell'arte* 1 (1888) 212-223; 257-267; 348-363.
WEITZMANN, *Observations* = K. WEITZMANN, *Observations on the Cotton Genesis Fragments*, in *Studies in Honour of A. M. Friend jr.*, Princeton 1955, 112-131.

⁽¹⁾ Il codice prende nome da Sir Robert Cotton, il bibliofilo inglese della cui collezione faceva un tempo parte. Sulla sua storia ci informa una nota apposta dal bibliotecario del baronetto, Richard James, su un foglio inserito

lo⁽²⁾, ma, con ogni probabilità, dipendente da cicli illustrati anteriori, ugualmente eseguiti nella capitale egiziana non più tardi del IV secolo⁽³⁾.

Delle immagini relative al primo capitolo del Genesi rimane oggi solo qualche frammento pressoché illeggibile⁽⁴⁾. L'eccezionale iconografia è, però, fortunatamente sopravvissuta grazie a due testimonianze seriori: la copia della miniatura raffigurante il terzo giorno, realizzata nel 1622 da Daniel Rabel per l'erudito francese Peiresc

nel manoscritto, da cui si apprende che esso giunse in Inghilterra per mano di due monaci greci, dai quali fu donato ad Enrico VIII. Elisabetta I lo cedette, quindi, al suo insegnante di greco John Fortescue, il quale lo trasmise poi al Cotton. Nel 1731 il libro fu vittima di un incendio, cui scamparono complessivamente 151 frammenti, attualmente raccolti nel cod. *Cotton Otho B VI* della British Library, v. E. M. THOMPSON, *Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum 1, Greek*, London 1881, 20.

⁽²⁾ La pertinenza del codice al problematico ambito alessandrino è accolta dalla quasi totalità degli studiosi, v. soprattutto M. BONICATTI, *Ancora sui problemi alessandrini a proposito delle miniature cottoniane e della pittura*, in *Studi di storia dell'arte sulla tarda antichità e sull'alto medioevo*, Roma 1963, 146-161 (con ampia bibliografia); mettono in dubbio la provenienza egiziana D. DIRINGER, *The Illuminated Book. Its History and Production*, New York 1958, 66 e G. BONNER, *The Cotton Genesis, The British Museum Quarterly* 26 (1962-1963) 23. Non rientrando la datazione del *Genesi Cotton* fra gli scopi del presente lavoro, si è preferito sostenere la più cauta collocazione tra il V e il VI secolo, cui si attengono anche BONICATTI, *op. cit.*, 157 e CH. DELVOYE, *L'art byzantin*, Bellegard 1967, 100. Il codice è stato assegnato per la prima volta al V secolo da LETHABY, 105; la datazione al VI spetta, invece, principalmente a WEITZMANN, *Observations*, 126-127.

⁽³⁾ V. WEITZMANN, *Observations*, 128-129; DELVOYE, *L'art byzantin*, Bellegard 1967, 111; V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 41. L'ipotesi, a mio avviso insostenibile, che il codice dipenda da un prototipo giudaico è stata avanzata in seguito dallo stesso K. WEITZMANN, *Zur Frage des Einfluss jüdischer Bilderquellen auf die Illustration des Alten Testaments*, in *Mullus. Festschrift Th. Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1964, 410. Una simile possibilità mi pare chiaramente esclusa dalle evidenti connotazioni cristiane di miniature quali appunto quelle che si tenterà qui di esaminare. E si tratta, come vedremo, di elementi talmente connaturati con la struttura stessa delle immagini, da inficiare la facile obiezione che siano stati aggiunti in seguito, con la quale sembra risolvere il problema il KESSLER, *Hic Homo*, 84.

⁽⁴⁾ I lacerti sopravvissuti sono due, corrispondenti ai fogli 1^r e 1^v e riguardanti, rispettivamente, il terzo ed il quarto giorno della Creazione, v. LETHABY, 92; WEITZMANN, *Observations*, 119 e fig. 4.

(fig. 3)⁽⁵⁾, e la duecentesca decorazione musiva di una cupoletta nell'atrio di S. Marco a Venezia (fig. 1-2), acutamente collegata al *Genesi Cotton*, sulla scorta della riproduzione seicentesca, dal Tikkanen⁽⁶⁾.

Esaminando i pannelli compresi nei due registri superiori della calotta marciana⁽⁷⁾, nei quali è appunto rappresentato il primo racconto della Creazione, si rileva immediatamente la presenza di un elemento non contemplato dal testo, cui è attribuita la funzione di filo conduttore. Accanto al Creatore e alle creature da Lui chiamate giorno per giorno all'esistenza compare, infatti, un crescente stuolo di figure alate e biancovestite, la cui regolare progressione numerica da uno a sette si propone quale equivalente visivo dello scorrere del tempo entro la settimana primordiale⁽⁸⁾.

⁽⁵⁾ La copia, insieme ad un'altra raffigurante la *Promessa di Dio ad Abramo*, fu scoperta da GARRUCCI, 44 e tv. 125, nel ms. Paris, Bibl. Nat., fondo fr. 9530, fol. 32. L'attribuzione al Rabel e la data di esecuzione si deducono da una lettera inviata dal Peiresc a W. Camden il 14 gennaio 1622, nella quale l'erudito afferma di aver ordinato alcune riproduzioni al pittore e di voler commissionare allo stampatore J. de Bie il fac-simile completo, che non fu mai realizzato; v. H. OMONT, *Les plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IV^e au XIV^e siècle*, Paris 1929², I-VI.

⁽⁶⁾ TIKKANEN, *Le rappresentazioni*, 212-223; 257-267; 348-363, v. in particolare 352-358. Lo studioso, tuttavia, esclude la possibilità di una derivazione diretta dei mosaici dalle miniature cottoniane, prospettando l'intervento di un modello intermedio, v. ID., *Die Genesismosaiken von San Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cottonbibel nebst einer Untersuchung über den Ursprung der mittelalterlichen Genesisdarstellung besonders in der byzantinischen und italienischen Kunst*, *Acta societatis scientiarum fennicae* 17 (1889) 116. L'eventualità, secondo me meno probabile, che i musivari veneziani abbiano utilizzato proprio il *Genesi Cotton* è stata sostenuta da K. WEITZMANN, *The Mosaics of San Marco and the Cotton Genesis*, in *Venezia e l'Europa. Atti del XVIII Congresso internazionale di storia dell'arte*, Venezia 1955, 152, e da E. KITZINGER, *The Role of Miniature Painting in Mural Decoration*, in *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton 1975, 100-106.

⁽⁷⁾ La più convincente datazione di questi mosaici spetta ad O. DEMUS, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig 1100-1300*, Baden bei Wien 1935, 42; il quale ha assunto come *post quem* il completamento dell'atrio, avvenuto al principio del Duecento, e come *ante quem* il 1218, anno della celebre lettera con la quale Onorio III richiedeva al cantiere di S. Marco di inviare a Roma delle maestranze per la decorazione musiva delle basiliche vaticane ed ostiense.

⁽⁸⁾ Prima che intervenisse la decisiva testimonianza dei mosaici marciiani,

L'inserto, di fatto, non altera la narrazione, anzi, ne agevola la lettura, giungendo persino a riprodurre quella cadenza studiatamente monotona che del primo capitolo biblico è il principale espediente poetico. Tuttavia, una modifica è intervenuta ugualmente, perché l'attenzione dell'osservatore, anziché sullo snodarsi narrativo degli eventi, è spinta a concentrarsi sulla costante figurativa costituita dal Creatore e dalla sua scorta alata.

Ad alimentare il sospetto che tale scelta iconografica non sia riducibile alla brillante soluzione di un problema compositivo, interviene un primo indizio che si ricava dalla riproduzione seicentesca, senza dubbio più fedele dei mosaici marciاني all'originale perduto. Le delicate parvenze che si affiancano quasi danzando al protagonista, non solo volgono il capo verso di lui, ma ne ripetono e prolungano il gesto situandosi in posizione intermedia tra il Creatore e le sue creature. D'altronde, l'ipotesi che la presenza dei sette misteriosi personaggi sia finalizzata all'utilizzazione delle miniature come commentario per immagini del testo⁽⁹⁾, acquista ulteriore consistenza se si considera l'iconografia dell'immagine divina, con la quale essi intrattengono un così diretto rapporto. Rappresentando, per la prima volta nella storia dell'arte cristiana, il Creatore come il Verbo di Dio, che riveste le sembianze allusive alla sua futura Incarnazione, gli ideatori del ciclo miniato intendevano, evidentemente, fornire al lettore un'interpretazione basata sul prologo del quarto Vangelo (Gv 1,1-3), ribadendo, inoltre, la nozione del Figlio come immagine visibile del Padre (Gv 14, 9-10)⁽¹⁰⁾.

Il primo tentativo di decifrare il significato delle sette immagini corrispondenti ai giorni alla luce del loro legame con il Verbo, spetta alla D'Alverny, autrice dell'unico saggio interamente dedicato all'ar-

il significato delle tre figure presenti nella copia seicentesca era stato frainteso, intendendole alcuni come gli angeli apparsi ad Abramo presso Mamre (GARRUCCI, 47) altri come i cherubini posti da Dio a guardia dell'Eden (H. OMONT, *Les plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IV^e au XIV^e siècle*, Paris 1929², V). La coincidenza con i tre giorni trascorsi venne individuata dal LETHABY, 93-94; il TIKKANEN (*Le rappresentazioni*, 260) aveva invece inspiegabilmente separato il soggetto della riproduzione parigina da quello del corrispondente pannello musivo, interpretando entrambi erroneamente.

⁽⁹⁾ Cf. A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study on its Origins*, Princeton 1968, 88-89.

⁽¹⁰⁾ v. anche ORIG., *In Hex. Hom* I 13 = PG 12, 156c-157a.

gomento⁽¹¹⁾. Utilizzando come chiave di lettura alcuni brani del *De Genesi ad litteram* e del *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, la studiosa ha individuato nelle singolari figure del *Genesi Cotton* gli angeli chiamati all'esistenza con il «Fiat lux» (Gen 1,3), per assistere alla formazione del mondo sensibile, scandendone la simbolica cronologia con la contemplazione alternativamente rivolta alle creature (la «sera» del racconto biblico) e al Verbo creatore (la «mattina»)⁽¹²⁾. Infatti «... ipsi sunt illa lux, quae diei nomen accepit...»⁽¹³⁾.

Quanto alla difficoltà di supporre una diretta filiazione del substrato teologico delle nostre miniature dagli scritti dell'Ipponate, per i quali non è dimostrata la diffusione in ambito alessandrino, la D'Alverny ha proposto di sormontarla ipotizzando che l'insigne Padre latino e gli oscuri miniatori abbiano entrambi attinto ad un'unica fonte, probabilmente da ricercarsi nella concezione dei sette angeli primi-creati elaborata da Clemente Alessandrino⁽¹⁴⁾.

Tuttavia, dopo un notevole successo iniziale⁽¹⁵⁾, la teoria degli angeli-giorni ha cominciato a perdere credito sulla base di argomentazioni iconografiche del tutto trascurate dalla storica francese, cui gli studiosi più recenti attribuiscono, invece, un peso decisivo.

Com'è noto, la tendenza critica più diffusa assegna un percorso assolutamente lineare all'evoluzione iconografica dell'immagine angelica che, inizialmente aptera, intorno alla metà del IV secolo ricevette le caratteristiche ali e contemporaneamente cominciò a stabilizzarsi entro una formulazione passibile di limitatissime varianti. La quale, innanzitutto, prevedeva che l'abbigliamento si componesse di una tunica manicata, tassativamente coperta dal pallio o da altro mantello, e che l'acconciatura consistesse di norma in una chioma ricciuta, facoltativamente ornata dal diadema⁽¹⁶⁾.

⁽¹¹⁾ D'ALVERNY, 271-300.

⁽¹²⁾ AUG., *De Gen. ad litt.* I 5-17 = CSEL 28,1, p. 9,17-26,19 e soprattutto *ivi*, II 8 = CSEL 28,1, p. 43, 9-45,19.

⁽¹³⁾ AUG., *De civ. Dei* XI 9 = CSEL 40,1, p. 524,21-24.

⁽¹⁴⁾ CLEM. ALEX., *Ecl. proph.* LV, 4-7 = GCS 3, p. 153, 12-24.

⁽¹⁵⁾ La tesi della D'Alverny è stata sostenuta, tra gli altri, da M. TATIC DJURIC, *Das Bild der Engel*, Recklinghausen 1962, 33-34 e da H. SCHADE, *Das Paradies und die Imago Dei, Probleme der Kunstwissenschaft* 2 (1966) 86.

⁽¹⁶⁾ Sull'iconografia degli angeli le trattazioni più esaurienti sono quelle di J. LECLERQ, s. v. *Anges*, in *DACL* 1,2 (Paris 1907) 2080-2161 e del KLAUSER, 258-322.

Esaminando la copia del Rabel, si vede bene come le lievissime doppie tuniche e i pesanti serti fogliacei che qualificano le figure del *Genesi Cotton* impediscano il loro inquadramento entro questo schema. Che però ne derivi un'automatica riduzione a personificazioni dei giorni *tout-court*, prive di qualsiasi significato che trascenda la pura valenza decorativa, mi sembra assai discutibile⁽¹⁷⁾. Anche a voler prescindere dal singolare coinvolgimento dei nostri personaggi nell'azione creatrice, resterebbe comunque da chiarire come mai a tipologie di desunzione pagana, quali appunto le rappresentazioni temporali, sia stato affidato un ruolo così importante in un contesto nel quale qualsiasi interferenza antropomorfa con la divinità poteva rivelarsi estremamente pericolosa per l'interpretazione ortodossa del testo⁽¹⁸⁾.

D'altra parte, se è vero che le controverse entità soffrirebbero di un indubbio isolamento se inserite nel novero delle raffigurazioni angeliche, la loro solitudine non sembra molto alleviata dalla compagnia delle allegorie del tempo, fra le quali manca una formulazione iconografica della settimana, tale da costituire un diretto precedente. Né questa funzione può essere devoluta alle Ore-Stagioni perché, pur essendo deputate a rappresentare lassi di tempo molto flessibili, non hanno, che io sappia, mai raffigurato i giorni⁽¹⁹⁾.

Posta in questi termini, la questione non poteva che risolversi in un circolo vizioso; né a romperlo è servito il tentativo di mediazione del Grabar, che ha interpretato le sette immagini come le idee personificate dell'opera compiuta ogni giorno da Dio⁽²⁰⁾. Per quanto

⁽¹⁷⁾ L'opinione, già espressa dal LETHABY, 92, è stata energicamente ribadita dal KLAUSER, 314; similmente H. KESSLER, *Hic homo* 155, nota 41. Anche il Weitzmann, che per primo aveva prospettato l'identificazione delle nostre figure con gli angeli, ha recentemente aderito alla tesi dei giorni personificati, cf. WEITZMANN, *Observations* 127 e, al contrario, ID., *The Study of Byzantine Book Illumination. Past, Present and Future*, in *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Princeton 1975, 432.

⁽¹⁸⁾ Occorre considerare, tra l'altro, che i cristiani si scagliarono a più riprese contro la divinizzazione dei giorni della settimana, v. A. DE WITTE, *Les divinités des sept jours de la semaine*, *Gazette archéologique* 3 (1877) 54.

⁽¹⁹⁾ Cf. lo studio di HANFMANN, che, a tutt'oggi, costituisce la più ampia disanima in merito all'iconografia delle Ore.

⁽²⁰⁾ A. GRABAR, *Christian Iconography. A Study on its Origins*, Princeton 1968, 89.

ingegnosa, infatti, questa soluzione rimane al livello di semplice congettura, mancando di precisi supporti tanto iconografici che testuali.

È chiaro, a questo punto, che per dipanare le intricate fila del problema occorre, innanzitutto, correggere le principali deformazioni da cui è stato affetto il dibattito critico, prima fra tutte la sorprendente reticenza a saldare i due possibili livelli d'indagine, esaminando le enigmatiche figure e sotto il profilo delle loro eventuali ascendenze teologiche e sotto quello della loro genealogia iconografica. E poiché, data l'eccezionalità delle nostre immagini, difficilmente si potrebbero conseguire risultati apprezzabili prendendo le mosse dalla ricerca dei precedenti figurativi, conviene subordinare tale indagine all'individuazione dell'esegesi dell'*Hexaemeron* utilizzata dai miniatori, circoscrivendo il campo da esplorare al *milieu* cui le miniature appartengono, quello alessandrino.

b) *Il tempo della Creazione nel pensiero dei Padri alessandrini*

Particolarmente significativo, ai fini del presente lavoro, è l'interesse accordato alla Creazione dai primi teologi cristiani di Alessandria, interesse essenzialmente indotto dalla necessità di misurarsi con i commentari, già molto elaborati e spesso sistematici, prodotti in seno alle due componenti religiose avversarie: la più fiorente colonia ebraica della Diaspora e il nucleo propulsore del movimento noto come Gnosi⁽²¹⁾. Al di là dell'ovvia esigenza di differenziarsene, onde affermare la propria specificità dottrinale, gli esponenti della Grande Chiesa subirono, tuttavia, in misura notevole l'influsso di queste speculazioni, sia sul piano dell'assimilazione di categorie interpretative, sia su quello dell'adesione ad un atteggiamento che, in *nuce* nel Giudaismo, era stato esasperato dall'*entourage* di Basilide e Valentino. Alludo alla tendenza verso una forma di insegnamento superiore⁽²²⁾,

⁽²¹⁾ Sulle interpretazioni giudaiche della Creazione v., in generale, G. LINDESKOG, *Studien zum Neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala 1952, 85-159; sui miti gnostici delle origini v. il sintetico compendio di J. DORESSE, *La Gnosi*, in *Gnosticismo e Manicheismo = Storia delle religioni* a cura di H. Ch. Puech 8 (tr. it.), Bari 1977, 23-31.

⁽²²⁾ Sulle matrici e sulle conseguenze di questo atteggiamento nell'ambito della cristianità alessandrina v., tra gli altri, M. SIMONETTI, *La letteratura*, 103.

volto all'intelligenza delle realtà preesistenti ed escatologiche, per il quale i primi capitoli del *Genesi* costituivano uno dei terreni d'indagine prediletti.

Non meraviglia, dunque, che Clemente, il prototeologo alessandrino, abbia trattato dell'*Hexaemeron* nei suoi scritti di carattere più esoterico, dedicati ad un *élite* culturale al riparo dal rischio di fraintenderne il contenuto; ed è sua l'affermazione che τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως costituisce il principale oggetto della conoscenza superiore (γνώσις) dopo Dio⁽²³⁾. Né meno selezionato doveva essere il pubblico cui si rivolgeva il perduto *Commento al Genesi* di Origene, senza dubbio sede di elucubrazioni assai più ardite di quelle che sostanziano le omonime Omelie⁽²⁴⁾.

La ricerca e la decifrazione dei simboli celati nei risvolti del racconto biblico continuarono ad essere coltivate, seppur con maggiore cautela, anche dagli scrittori seguenti, secondo un'impostazione esegetica che, come vedremo, si riflette nella complessa versione figurativa offerta dal *Genesi Cotton*. La quale, significativamente, privilegia proprio uno degli aspetti intorno a cui ci si era maggiormente interrogati: il tempo della Creazione.

Il carattere simbolico della settimana primordiale era già stato rilevato dai teologi giudaici. Aristobulo prospettava l'equivalenza del primo giorno con il settimo, identificando quest'ultimo con la «genesì della luce» e, conseguentemente, con la Sapienza, di cui la luce è figura. La nozione del giorno-Sapienza è finalizzata all'esaltazione del Sabato, preannunciato dal riposo divino, ma il chiudersi circolarmente della settimana originaria vale anche, e soprattutto, ad elevare la Creazione al di sopra delle misure temporali⁽²⁵⁾.

Il concetto venne ampliato da Filone nel *De opificio mundi*, in base all'interpretazione dei sette giorni non come limite cronologico

(23) CLEM. ALEX., *Strom.* III 102,2 = GCS 2, p. 243,10. Se Clemente scrisse, in effetti, il *Commento al Genesi* cui egli stesso accenna in *Strom.* VI 168,4 = GCS 2, p. 518,27-29, non lo sappiamo. Certamente trattò dell'*Hexaemeron*, anche se in forma non sistematica, all'inizio delle *Hypotyposesis* pervernuteci frammentarie, v. A. MÉNAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 443.

(24) Il *Commento* constava di dodici libri dedicati ai primi tre capitoli del *Genesi*, dei quali possediamo soltanto pochi stralci, v. SIMONETTI, *La letteratura*, 125.

(25) Aristobulus, in EUS., *Praep. ev.* XIII 12 = PG 21,1101b-d.

imposto alla divinità, bensì come τάξις necessaria, in quanto senza ordine non c'è bellezza. La prova che il Signore creò tutto contemporaneamente sarebbe, inoltre, adombrata da una particolarità lessicale del testo: l'adozione del cardinale «uno» anziché dell'ordinale «primo» per qualificare il giorno che apre la serie. Il quale viene, così, ad essere separato dagli altri a significare che in esso sono state chiamate all'esistenza le idee archetipe, fungenti da modello dell'universo sensibile⁽²⁶⁾.

In tal modo, il giorno uno, che è anche sestuplo in quanto comprende ed annulla in sé la settimana primigenia, arriva a coincidere con il Verbo divino, la cui perfezione è l'unico ricettacolo adatto a contenere il mondo intellegibile. La Creazione, dunque, risolvendosi nel giorno-Logos, in cui — continua Filone — l'Onnipotente ha fatto il cielo e la terra, ossia la totalità del reale, si dimostra avvenuta fuori dal tempo ed è una come è uno Dio⁽²⁷⁾.

Nella loro struttura essenziale, i due temi basilari dell'esegesi giudaica, il carattere monadico della Creazione e la glorificazione del riposo sabbatico, vennero presi in prestito dalla Grande Chiesa, che introdusse, però, una sostanziale modifica, sostituendo al sette, numero-chiave dell'Antico Testamento, l'otto, destinato a divenire il cardine della aritmologia cristiana in questa fase più antica⁽²⁸⁾.

Scrivono Clemente commentando il terzo comandamento:

«... il settimo giorno è detto quiete, astinenza dal male, in quanto prepara il giorno primordiale che è davvero il nostro riposo e che è

(26) PHIL. ALEX., *De op. mundi* 13-15 = COLSON 1 (1962³) 12-14. La traduzione dei Settanta riporta, infatti, conformemente all'ebraico *johm ehad*.

(27) PHIL. ALEX., *De op. mundi* 24; 31; 36 = COLSON 1 (1962³) 20, 24, 26-27; ID., *Leg. alleg.* I, 19-21 = COLSON 1 (1962³) 156-158. È interessante rilevare che Filone, distinguendo i due racconti della Creazione, vede nel primo il riferimento alla sfera degli intelligibili e nel secondo il riferimento a quella delle realtà sensibili, che egli interpreta in senso antropologico, v. R. ARNALDEZ, *De opificio mundi* = *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 1, Paris 1961, 136-138; v. anche C. KRAUS REGGIANI, *Filone Alessandrino. De opificio mundi. De Abrahamo. De Josepho*, Roma 1979, 29-30.

(28) v. A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti* = *Quaderni di Vetera christianorum* 7, Bari 1973, specialmente 25-28. Il numero otto occupa un posto eminente nei miti gnostici della Creazione. Valga per tutti l'esempio del Pleroma valentiniano completamente generato, attraverso somme successive, dall'ogdoade, perfetta in quanto duplicazione della tetrade pitagorica; cf. QUACQUARELLI, *op. cit.*, 26; DANIELOU, *La teologia*, 176-178.

anche la prima creazione della luce, nella quale tutto si può vedere e comprendere. Da questo giorno la prima sapienza e la gnosi ci illuminano; luce vera, senza ombre, che lo Spirito di Dio ha diviso prima di ogni divisione...»⁽²⁹⁾.

Questo «giorno primordiale», cui il sabato si rivela semplicemente propedeutico, è dunque il primo, consacrato dalla creazione della luce alla quale è assimilato, ma è anche l'ottavo, come si deduce dal fatto che segue immediatamente il settimo. In un altro passo degli *Stromata*, inoltre, l'Alessandrino, instaurando un collegamento fra i sette giorni e i sette cieli, antepone loro l'ottavo giorno, situandolo similmente al di sopra della sfera del riposo⁽³⁰⁾. Se ne desume che il cerchio della settimana originaria si è, per così dire, allargato e che il compito di aprirne e chiuderne la serie è stato sottratto al giorno uno e sestuplo per essere trasferito al giorno uno e settuplo, cioè all'ottavo.

Quale sia il fine di tale operazione interpretativa, il brano sopra citato lo lascia intendere facilmente. La prima, trasparente allusione è alla κυριακή, il giorno del Signore, cui già lo pseudo-Barnaba si riferiva, mettendo in bocca al Cristo le seguenti parole rivolte ai giudei:

«Non mi piacciono i vostri sabati, ma quello che ho fatto io e nel quale, mettendo fine all'universo, inaugurerò un mondo nuovo». È perciò che celebriamo con letizia l'ottavo giorno, nel quale Cristo è risorto»⁽³¹⁾.

Figura della vita eterna, l'ottavo giorno immette nel contesto veterotestamentario della Creazione l'annuncio dell'era della Salvezza.

⁽²⁹⁾ «ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχή κακῶν, ἐτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμέραν, τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν· ἡ δὲ καὶ πρώτην τῷ ὄντι φωτὸς γένεσιν, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεορεῖται, καὶ πάντα κληρονομεῖται. Ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμᾶς ἐλλάμπεται· τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας φῶς ἀληθές, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον Πνεῦμα Κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους». *Strom.* VI 16 = PG 9,364a-b. Si noti l'assonanza con la concezione aristobulea del giorno-Sapienza.

⁽³⁰⁾ *Strom.* V 14 = PG 9,161b.

⁽³¹⁾ BARN. XV 8, citato da J. DANIELOU, *La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen-Age*, in *La Bibbia nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1962, 154. La lettera dello ps. Barnaba è generalmente ascritta ad Alessandria, v. SIMONETTI, *La letteratura*, 102.

za. E, come spiega Basilio, nelle Scritture è detto «uno» in quanto rapportabile all'eternità ed ottavo perché non partecipa della successione né della delimitazione, essendo l'εἰκὼν αἰῶνος, che sorpassa le misure cronologiche per proiettarsi nel «secolo futuro»⁽³²⁾.

Ora, io credo che nelle miniature del *Genesi Cotton* sia riflessa, seppur in una declinazione — come vedremo — lievemente diversa, questa esegesi eminentemente cristiana della settimana primordiale; ipotesi apparentemente contraddetta dal fatto che le immagini corrispondenti ai giorni sono solo sette. Per comprendere in che cosa consista il riferimento all'ogdoade, occorre esaminare il secondo indizio presente nel passo clementino che ho accantonato per aprire questa necessaria parentesi.

Già il Daniélou aveva intravisto la possibilità che l'equazione giorno primordiale-κυριακή fosse funzionale all'identificazione del primo ed ottavo con il Verbo stesso⁽³³⁾. Possibilità che diviene una certezza se si considera un altro testo di Clemente:

«Il giorno in cui Dio creò (*Gen.* 2,4)', cioè in lui e per mezzo di lui ha fatto tutte le cose, 'lui senza il quale nulla è stato fatto', si riferisce all'opera del Figlio, del quale Davide dice: 'Questo è il giorno che ha fatto il Signore, esultiamo e rallegriamoci in esso. (*Sal.* 117 [118], 24)' (...) Infatti, giorno designa il Verbo che illumina ciò che è nascosto e per mezzo del quale ogni creatura è pervenuta alla luce e all'esistenza»⁽³⁴⁾.

Poiché si tratta di un'interpretazione di *Gen.* 2,4 — versetto che ricapitola l'*Hexaemeron* e nel quale l'allusione al «giorno in cui Dio creò il cielo e la terra» è ritenuta da tutti gli esegeti come riassunti-

⁽³²⁾ BAS. CAES., *In Hex Hom* II 17 = PG 29,49b-51a; cf. anche GREG. NYSS., *In sex. ps. de octava* = PG 44,608d-609d, 612a; THEOPH. ALEX., *Edictum. Cum s. theoph. in die dom. inst.* = PG 65,33b; CYR. ALEX., *De ador. et cultu in spir. et ver.* XVII = PG 68, 1109a-b.

⁽³³⁾ DANIELOU, *La teologia*, 285.

⁽³⁴⁾ «τὸ δὲ "ἡ ἡμέρα ἐποίησε ὁ θεὸς" τοτέστιν ἐν ᾧ καὶ δι' ἧς τὰ πάντα ἐποίησεν, ἧς καὶ χωρὶς ἐγένετο οὐδὲ ἐν" τὴν δι' Ὑιοῦ ἐνέργειαν δηλοῖ· ὃν φησιν ὁ Δαβὶδ· "Αὕτη ἡ ἡμέρα ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος· εὐφρανθῶμεν καὶ ἀγαλλιαθῶμεν ἐν αὐτῇ." τοτέστι, κατὰ τὴν δι' αὐτοῦ γνῶσιν παραδιδόμενην, τὴν θεῖαν ἐστίασιν ἐνωχθῶμεν. Ἡμέρα γὰρ εἴρηται, ὁ φωτίζων τὰ ἐπιεκρυμμένα Λόγος καὶ δι' οὗ εἰς φῶς καὶ γένεσιν ἕκαστον τῶν κτισμάτων παρήλθεν.» *Strom.* VI, 16 = PG 9,376b-377a. L'equazione giorno-Verbo rimonta agli apologeti, v. DANIELOU, *La teologia*, 281-284.

va dell'intera settimana⁽³⁵⁾ — non v'è dubbio che Clemente si riferisca all'ἡμέρα μία καὶ ὀγδόη.

Né questo è l'unico caso in cui l'Alessandrino individua nel primo racconto della Creazione un termine che, riconnettendosi simbolicamente al Figlio, ne confermi l'intervento nell'opera creatrice: altrove, infatti, egli applica al Verbo l'appellativo ἀρχή, tratto dal primo versetto del *Genesi*⁽³⁶⁾.

In quanto ἡμέρα, che genera e conclude l'ebdomade, il Cristo è dunque, l'origine e la pienezza della Creazione, che si compie nell'insieme dei sette giorni, cioè in Lui. Non a caso Clemente lo definisce poco dopo Α e Ω, sulla scorta di *Apoc.* 1,8⁽³⁷⁾.

Se l'immagine del Verbo intorno alla quale ruota la nostra redazione miniata del prologo biblico è — come credo — da interpretarsi in rapporto alla concezione del giorno uno ed ottavo, le figure ad essa progressivamente congiunte ed inequivocabilmente sottoposte, dovranno corrispondere ai sette giorni che in questo sono compresi ed annullati. Corrispondere ma non equivalere, poichè che senso avrebbe dimostrare la superiorità del giorno onnicomprensivo mediante il confronto tra la divinità e delle semplici misure temporali, per quanto simboliche, quali sarebbero i giorni personificati?

Il concetto, che ha sempre come sottofondo l'eccellenza della rivelazione cristiana sulla dottrina giudaica, mi pare sia espresso in forma assai più sottile.

La traccia è ancora una volta offerta dal prototeologo di Alessandria nelle *Eclogae prophetae*, laddove egli commenta, con un linguaggio volutamente sibillino il Salmo 18 [19]. A proposito del versetto 2, «il giorno al giorno affida la parola», egli afferma:

«Così come i cieli sono chiamati in molti modi, sono detti anche 'giorno'. E il Verbo di Dio è spesso chiamato giorno»⁽³⁸⁾.

⁽³⁵⁾ Il versetto 2,4 si presta ad essere interpretato in questo modo nella *Settanta* che differisce qui dalla versione ebraica e dalla *Vulgata* «... ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν». La D'ALVERNY, 295, crede che Clemente si riferisca al settimo giorno e gli attribuisce la glorificazione del sabato, il che, come si è visto, non è esatto.

⁽³⁶⁾ *Strom.* VI, 7 = PG 9,280b-c.

⁽³⁷⁾ *Strom.* VI 16 = PG 9,369b. Può essere interessante confrontare questa concezione con quella del faraone misura del tempo, quale emerge dal sistema calendariale egizio, cf. D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, 448-453.

⁽³⁸⁾ «Ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα». ὡς οἱ οὐρανοὶ πολλαχῶς,

In questo caso, l'ormai ben nota concezione del Λόγος come giorno in senso assoluto serve da premessa per chiarire chi siano i giorni in senso relativo, cui, secondo Clemente alluderebbe il salmo. Prendendo spunto dal versetto 6, «e nel sole pose la sua tenda», il nostro teologo si cimenta in una lunga digressione sull'argomento nell'*Ecloga* LVI, la stessa indicata dalla D'Alverny come probabile fonte dell'esegesi agostiniana⁽³⁹⁾. Il brano — la cui applicabilità alle immagini in questione si fonda, a mio parere, su criteri abbastanza diversi da quelli che ha adottato la storica francese — non si presta, per la sua oscurità, ad essere riassunto e va, dunque, riportato integralmente.

«(I giusti) splenderanno come il sole (*Mt.* 13,43)', cioè nel sole, poichè l'angelo arconte è nel sole; infatti è stato posto a capo dei giorni come la luna a governare le notti; e gli angeli sono stati chiamati giorni. Essi si schiereranno, dice, con gli angeli che sono nel sole — il sole come testa, essendoci un solo corpo — e diverranno anch'essi, dopo un certo tempo, capi dei giorni, quando chi stava nel sole (perverrà) a qualcosa di maggiore, cui era (già) giunto chi prima stava in esso; e ascendendo secondo la προκοπή raggiungeranno, a loro volta, la prima dimora. Ma, conformemente al (verbo) passato⁽⁴⁰⁾, pose gli angeli primicreati non a servire i (disegni del)la Provvidenza, ma nella quiete e nella sola contemplazione di Dio; e quelli che sono più vicini ad essi progrediranno verso quel livello che questi hanno abbandonato e similmente quelli che sono più sotto»⁽⁴¹⁾.

οὕτως καὶ ἡ ἡμέρα ῥῆμα δὲ ὁ κύριος, καὶ ὁ αὐτός δὲ ἡμέρα πολλαχῇ εἴρεται'', *Ecl. proph.* LIII 1 = GCS 3, p. 151, 29-31.

⁽³⁹⁾ D'ALVERNY, 295, n. 2.

⁽⁴⁰⁾ Riallacciandosi alla teoria di Panteno sull'interpretazione dei tempi dei verbi usati nelle Scritture, Clemente aveva in precedenza spiegato che il verbo «pose» (ἔθετο) adottato dal salmista può intendersi sia come futuro sia come passato. Nell'accezione futura allude alla parusia, mentre in quella passata si riferisce agli angeli primicreati, posti fin dall'inizio in quel luogo superiore, nel quale gli altri spiriti sarebbero pervenuti solo successivamente, v. *Ecl. proph.* LVI 2-3 = GCS 3, p. 153, 1-12.

⁽⁴¹⁾ «λάμπαντες ὡς ὁ ἥλιος» ἢ ἐν ἡλίῳ, ἐπεὶ ἀρχοντικὸς ἄγγελος ἐν ἡλίῳ· εἰς ἀρχὴν γὰρ ἡμερῶν τέτακται, καθάπερ ἡ σελήνη εἰς τὸ ἀρχεῖν νυκτός· ἡμέραι δὲ ἄγγελοι ἐκλήθησαν. μετὰ τῶν μεθ' ἡλίου ἀγγέλων φησί, ταγήσονται (ἐν ὥσπερ κεφαλὴ σώματος, ὄντος ἐνός, ὁ ἥλιος) ἐσόμενοι ποτε κατὰ τινα περίοδον καὶ αὐτοὶ ἀρχοντες ἡμερῶν, ὡς ἐκεῖνος ὁ ἐπὶ τοῦ ἡλίου ἐπὶ τὸ μεῖζον ἐλεύσεται, ἐφ' ὃ μετέλθεν [ὁ] πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ αὐτῷ. καὶ πάλιν ἐπαναβησόμενοι κἀτὰ προκοπὴν ἀφίξονται ἐπὶ τὴν πρώτην μονήν. [ἀλλὰ] κατὰ τὸν παρωχηκότα ἐθετο τοὺς [τε] πρωτοκτιστοὺς ἀγγέλους εἰς τὸ μηκέτι κατὰ τὴν πρόνοιαν τῷ ὀρισμένῳ λειτουργεῖν, ἀλλ' εἶναι ἐν ἀνα-

Si vede bene come l'attributo «giorno», poco prima devoluto al Verbo, venga, quindi, applicato agli angeli, partecipi di questa singolare ascesa, che prevede il passaggio, dopo un certo tempo, di ogni gruppo da un grado a quello immediatamente superiore, sino a giungere alla prima dimora (la gloria di Dio), dove sono i sette προτοκτίστοι, potenze angeliche addette alla pura contemplazione, che costituiscono un *Leit-motiv* del pensiero clementino⁽⁴²⁾. Dunque, il termine giorni viene attribuito, secondo una progressione gerarchica, prima al Verbo, poi ai primicreati, quindi agli angeli, fino ad arrivare alle anime dei giusti, soggette, a quanto pare, ad una progressiva angelizzazione.

Che vi sia un legame fra questa teoria ed il tempo dell'*Hexameron*, sembra autorizzarlo, tra l'altro, un brano degli *Stromata*, inserito in un contesto relativo alla Creazione, nel quale la glorificazione dell'ogdoade da parte dell'ebdomade è accostata al primo versetto dello stesso salmo 18, «I cieli cantano la gloria di Dio»⁽⁴³⁾. L'eptade celeste che loda il Signore, simboleggiato dal numero otto, può, a mio parere, essere posta in relazione con il concetto degli angeli come cieli e giorni espresso nelle *Eclogae*.

παύσει καὶ πρὸς μόνῃ τῇ θεωρίᾳ τοῦ θεοῦ· οἱ δὲ προσεχέστεροι τούτοις προκόψουσιν εἰς ἣν ἐχέιναι ἀπολελοίπασιν τάξιν, καὶ οὕτως οἱ ὑποβεβηκότες ἀναλόγως''. *Ecl. proph.* LVI 4-7 = GCS 3, p. 153, 12-24.

⁽⁴²⁾ Clemente organizza questa gerarchica προκοπή (termine di origine stoica che, nota il Daniélou, assume qui il significato di ascensione ontologica) secondo una sorta di scala mobile, in cui è previsto il graduale passaggio da un gradino all'altro. Ogni gruppo sosta sul livello raggiunto duemila anni, mille come allievo e mille come maestro di coloro che vi approderanno in seguito (*Ecl. proph.* LVII 2-5 = GCS 3, p. 154, 2-13), mentre i προτοκτίστοι, che fin dal principio occupano il grado più elevato, sono istruiti direttamente dal Verbo, v. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975 [tr. it. aggiornata da: *Message évangélique et culture hellénistique = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2*, Tournai 1961], 534-538.

⁽⁴³⁾ ἐξ ἄλλος γὰρ ἐκεῖνος λόγος, ἐπὶν ἑβδομάς δοξάζῃ τὴν ὀγδοάδα, καὶ οἱ οὐρανοὶ τοῖς οὐρανοῖς διηγούμενται δόξαν Θεοῦ, '' *Strom.* VI 16 = PG 9, 369b-c. Nelle *Eclogae* il passaggio dal concetto di cieli a quello di giorni avviene senza soluzione di continuità, trattandosi in entrambi i casi di allusioni al mondo angelico, di cui il Verbo, cielo e giorno supremo, è la ricapitolazione, cf. *Ecl. proph.* LII 1 = GCS 3, p. 151, 19-22. I cieli del Salmo 18 sono interpretati come angeli, secondo un'esegesi assai vicina a quella di Clemente, da DID., *Exp. in Ps.* XVIII = PG 39, 1268b-d; v. anche CIR. ALEX., *Contra Jul.* III = PG 76,625c-d.

Ritornando alle nostre immagini, mi sembra che le potenze significative dello spazio e del tempo sacri, secondo un grado incomparabilmente inferiore a quello del Verbo, il quale racchiude entrambi in sé, ben si attaglino al ruolo di rappresentare i giorni cui, nelle miniature del *Genesi Cotton*, il Signore dà progressivamente origine compiendo l'opera creatrice. E, in sintesi, si può dire che nel ciclo è ribadito il rapporto di superiorità dell'ottavo giorno rispetto agli altri sette — nel quale è adombrato il superamento dell'Antica Alleanza da parte della Nuova — mediante la supremazia di Cristo sugli angeli. Questo senza pretendere che i sette personaggi siano, come suppone la D'Alverny, da indentificarsi con i προτοκτίστοι, poiché nel ricucire gli sparsi e disorganici frammenti dedicati da Clemente alla Creazione, si è voluto proporre un possibile substrato teologico di riferimento e non suggerire addirittura la diretta dipendenza da una concezione così peculiare e complessa, della quale gli studiosi non sono ancora venuti a capo⁽⁴⁴⁾.

L'ipotesi che l'accostamento delle creature spirituali al Verbo creatore converga a rilevare l'eccellenza del patto stipulato dal Cristo con il suo sangue trova conferma nella nozione degli angeli quali promulgatori dell'Antica Legge, cui fa riferimento San Paolo (*Ga.* 3,19). E l'autore, verosimilmente alessandrino, della *Lettera agli Ebrei*⁽⁴⁵⁾, dopo aver ribadito la subordinazione al Figlio di Dio di questi «spiriti incaricati di un ministero» (1,14), insiste sul fatto che la Nuova Legge è stata portata agli uomini *direttamente* da Lui, rivelandosi, perciò, tanto più grande di quella affidata a semplici emissari (2,2-5).

Al ruolo degli angeli nella stipulazione delle alleanze veterotestamentarie, in senso più vasto, accenna anche Clemente, applicando di nuovo la teoria delle gerarchie: il messaggio divino dal Verbo viene via via trasmesso ai προτοκτίστοι, quindi agli angeli inferiori, fino a giungere a quelli limitrofi ai patriarchi, che comunicano direttamente con loro⁽⁴⁶⁾.

⁽⁴⁴⁾ D'ALVERNY, 295-296. Sulla problematica definizione dei προτοκτίστοι, v. J. BARBEL, *Christos-Angelos*, Bonn 1941, 201-206.

⁽⁴⁵⁾ v. S. ZEDDA (a cura di), *Lettera agli ebrei = Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali* 43, Roma 1972, 11-17.

⁽⁴⁶⁾ CLEM. ALEX., *Ecl. proph.* LI 1-2 = GCS 3, p. 151, 11-19. Clemente si riferisce alle quattro alleanze veterotestamentarie, stipulate con Adamo, Noè, Abramo e Mosè; cf. anche DANIELOU, *Messaggio*, cit. nota 42, 539-540.

La rappresentazione dei sette giorni mediante gli angeli risulta, pertanto, del tutto confacente alla concezione che, a mio giudizio, informa le miniature iniziali del *Genesi Cotton*, ossia la completa cristianizzazione del racconto veterotestamentario. A ciò si può aggiungere che, sottolineando la sottomissione al Verbo delle potenze angeliche, si rispondeva anche alla necessità di scongiurare i pericoli inevitabilmente connessi con l'eccessiva valorizzazione di queste entità soprannaturali. Il problema, che travagliò lungamente la cristianità antica, si sviluppò sul doppio e complementare livello di un'angelizzazione del Cristo e di una divinizzazione degli angeli, come già testimoniano le Epistole di San Pietro e San Paolo⁽⁴⁷⁾. E se agli albori della teologia cristiana la linea di demarcazione tra il Figlio e gli spiriti celesti fu spesso annullata da numerose correnti eretiche⁽⁴⁸⁾, ancora in pieno IV secolo il Magistero dovette difendersi dall'adorazione degli angeli, facendola bersaglio dell'anatema scagliato dal Sinodo di Laodicea⁽⁴⁹⁾. Nè ciò valse a scongiurare del tutto la minaccia, se al tempo di Teodoreto (420-450 circa) questa forma di idolatria persisteva in Frigia ed in Pisidia⁽⁵⁰⁾.

Dipendenti da un prototipo collocabile nel periodo in cui la polemica era ancora vivissima, le immagini in questione poterono anche essere concepite allo scopo di confermare la dottrina ortodossa; ed in realtà nessun contesto meglio di quello dell'*Hexaemeron* si poteva prestare a ribadire sia il carattere divino del Figlio sia il carattere creaturale degli angeli.

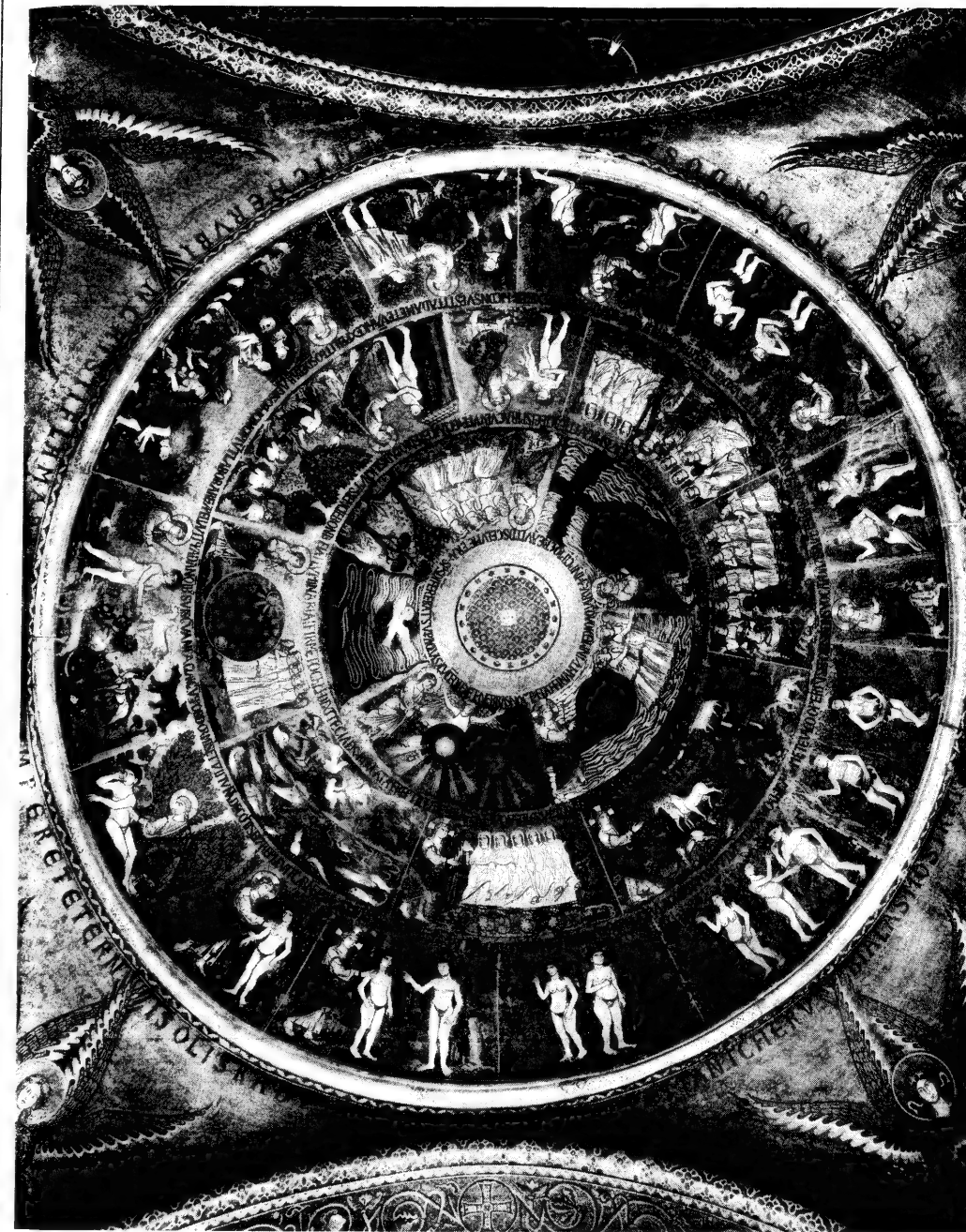
A confortare la tesi fin qui sostenuta interviene, infine, un'argomentazione che trae spunto dall'atteggiamento delle nostre figure così come le ha riprodotte il Rabel: la già menzionata ripetizione del gesto del Signore. Un simile contatto con la divinità, che sembra implicare una qualche forma di partecipazione, difficilmente avrebbe

⁽⁴⁷⁾ Sulla subordinazione degli angeli al Cristo v. I Cor. 15, 24; Fil. 2, 10; Col. 2, 15; I Pt. 3, 22. Sul loro culto v. Col. 2, 18.

⁽⁴⁸⁾ v. il citato libro di J. BARBEL, *Christos-Angelos*, Bonn 1941 e Id., *Zur "Engel-Trinitätslehre" im Uhrchristentum*, *Theologische Revue* 54 (1958) 49-58, 103-112.

⁽⁴⁹⁾ Conc. Laod., can. 35 = MANSI 2, 570.

⁽⁵⁰⁾ THEODRT., *In epist. ad Col.* II 18 = PG 82, 614a-c; v. anche le affermazioni, troppo recise per non essere d'attualità, con le quali ribadisce l'inferiorità degli angeli il contemporaneo CIR. ALEX., *In epist. ad Hebr.* = PG 74, 956c.



1. Venezia, S. Marco. Cupoletta della Creazione. sec. XIII (ante 1218). (Foto ANDERSON).

La rappresentazione dei sette giorni mediante gli angeli risulta, pertanto, del tutto confacente alla concezione che, a mio giudizio, informa le miniature iniziali del *Genesi Cotton*, ossia la completa cristianizzazione del racconto veterotestamentario. A ciò si può aggiungere che, sottolineando la sottomissione al Verbo delle potenze angeliche, si rispondeva anche alla necessità di scongiurare i pericoli inevitabilmente connessi con l'eccessiva valorizzazione di queste entità soprannaturali. Il problema, che travagliò lungamente la cristianità antica, si sviluppò sul doppio e complementare livello di un'angelizzazione del Cristo e di una divinizzazione degli angeli, come già testimoniano le Epistole di San Pietro e San Paolo⁽⁴⁷⁾. E se agli albori della teologia cristiana la linea di demarcazione tra il Figlio e gli spiriti celesti fu spesso annullata da numerose correnti eretiche⁽⁴⁸⁾, ancora in pieno IV secolo il Magistero dovette difendersi dall'adorazione degli angeli, facendola bersaglio dell'anatema scagliato dal Sinodo di Laodicea⁽⁴⁹⁾. Nè ciò valse a scongiurare del tutto la minaccia, se al tempo di Teodoreto (420-450 circa) questa forma di idolatria persisteva in Frigia ed in Pisidia⁽⁵⁰⁾.

Dipendenti da un prototipo collocabile nel periodo in cui la polemica era ancora vivissima, le immagini in questione poterono anche essere concepite allo scopo di confermare la dottrina ortodossa; ed in realtà nessun contesto meglio di quello dell'*Hexaemeron* si poteva prestare a ribadire sia il carattere divino del Figlio sia il carattere creaturale degli angeli.

A confortare la tesi fin qui sostenuta interviene, infine, un'argomentazione che trae spunto dall'atteggiamento delle nostre figure così come le ha riprodotte il Rabel: la già menzionata ripetizione del gesto del Signore. Un simile contatto con la divinità, che sembra implicare una qualche forma di partecipazione, difficilmente avrebbe

⁽⁴⁷⁾ Sulla subordinazione degli angeli al Cristo v. I Cor. 15, 24; Fil. 2, 10; Col. 2, 15; I Pt. 3, 22. Sul loro culto v. Col. 2, 18.

⁽⁴⁸⁾ v. il citato libro di J. BARBEL, *Christos-Angelos*, Bonn 1941 e Id., *Zur "Engel-Trinitätslehre" im Uhrchristentum*, *Theologische Revue* 54 (1958) 49-58, 103-112.

⁽⁴⁹⁾ Conc. Laod., can. 35 = MANSI 2,570.

⁽⁵⁰⁾ THEODRT., *In epist. ad Col. II* 18 = PG 82,614a-c; v. anche le affermazioni, troppo recise per non essere d'attualità, con le quali ribadisce l'inferiorità degli angeli il contemporaneo CIR. ALEX., *In epist. ad Hebr.* = PG 74, 956c.



1. Venezia, S. Marco. Cupoletta della Creazione. sec. XIII (ante 1218). (Foto ANDERSON).



This explanation (written after Codreanu's death) is strongly reminiscent of the attitude of Russian right-wing radicals to the Russian Church before the revolution. "The Romanian Orthodox Church," the epilogue states, "is a national Church. It was always a servant of Romanian nationalism... The very notion of Orthodox belief, for the Romanian nation, was always connected to the notion of national self-defence and its importance is still maintained by Orthodoxy in spite of the fact that the harshest suppression of the national struggle happened when the highest dignitary of the Romanian Church, Patriarch Miron, was the prime minister."⁽¹²⁰⁾

The Hebrew University of Jerusalem
The Soviet and East European Research Centre

Michail AGURSKY

⁽¹²⁰⁾ C. CODREANU, *Eiserne Garde*, Berlin 1939, p. 441.

RECENSIONES

Archaeologica

Gertrude BELL, *The Churches and Monasteries of the Tūr 'Abdīn*. With an Introduction and notes by Marlia MUNDELL MANGO. The Pindar Press, London, 1982, pp. 184+256. Pl.

Il territorio della Mesopotamia settentrionale, già teatro di scontri fra Romani e Persiani, di spartizioni politiche fra le due potenze rivali e di fioritura cristiana, vide sorgere a suo tempo una serie di chiese e monasteri che fecero chiamare una sua regione montuosa, Tūr 'Abdīn, o Montagna dei Servi di Dio. Laggiù fu due volte, nel 1909 e nel 1911, la grande archeologa inglese Gertrude Lowthian Bell. Le sue ricerche sul campo, le sue misurazioni, le piantine topografiche e le sue fotografie apparvero allora in due pubblicazioni: *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*, in M. van BERCHEM - J. STRZYKOWSKI, *Amida*, Heidelberg 1910, 224-262 e *Churches and the Monasteries of the Tūr 'Abdīn and Neighbouring Districts*, in *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* 9 (1913) 61-112. Quei due testi, che restano «the fullest published study on the subject, and the only detailed record of some of the monuments which have been destroyed since her time» (p. I) non sono qui riprodotti fotograficamente come nel caso dei *reprints*. Sono invece ricomposti tipograficamente, con separazione dalla illustrazione fotografica che viene raccolta alla fine del volume.

Qui, l'archeologa Marlia MUNDELL MANGO introduce i due scritti della BELL, li annota aggiornandoli, li arricchisce di materiale inedito della stessa BELL, cioè di altre fotografie e di brani dei manoscritti di lei, conservati presso l'università di Newcastle upon Tyne.

Di nuovo c'è anche, in questa specie di postuma edizione riveduta, un catalogo ragionato delle località e dei monumenti (pp. 97-157), due prospetti delle suddivisioni territoriali bizantina e persiana della Mesopotamia (pp. 159-160), una lista con datazione di monumenti cristiani costruiti in Mesopotamia tra i secoli II e XVI (pp. 161-164), un glossario, a dire il vero succinto, di termini archeologici siriaci, arabi e turchi (p. 165), una bibliografia (pp. 167-173), un elenco delle fotografie (pp. 175-183) e una carta geografica dove le località descritte si possano identificare.

L'ammirevole lavoro della Bell, che aveva affermato, «Nowhere in the world does there exist a group of early Christian shrines more remarkable» (p. I), è qui rispettato e nello stesso tempo impreziosito dal contributo di quest'altra archeologa. È sempre perspicua infatti la distinzione fra testo originale, aggiunte desunte dal materiale inedito dell'Atrice e note, nonché aggiornamenti, apportati dalla MUNDELL.

È dunque un omaggio alla BELL, ma nello stesso tempo molto più di un semplice *reprint*.

Nei complementi ci saremmo aspettati una menzione della tesi dottorale di Andrew N. PALMER, *The Sources for the History of the Abbey of Qartmin*, di cui è prevista la pubblicazione da parte di Cambridge University Press. Nella Bibliografia si potevano citare anche i lavori in siriano, in arabo e in turco, di Afrām Baršawm e di Dolapönü, sulla storia di Tūr 'Abdīn o su singoli monasteri.

V. POGGI S.J.

Armeniaca

Sabine STEPHAN, *Karapet Episkopos Ter-Mkrtschjan (1866-1915). Materialien zu einem Kapitel armenisch-deutscher wissenschaftlicher Zusammenarbeit*. Unter Mitarbeit von Loretta Ch. TER-MKRRTSCHJAN, redigiert und herausgegeben von Hermann GOLTZ. (= Wissenschaftliche Beiträge 1983/37 [T 52]), Martin-Luther, Universität, Halle-Wittenberg, Halle (Saale) 1983, pp. 158.

Il nucleo originario di questo volumetto è costituito da una dissertazione accademica di S. Stephan. Vi si aggiunge la collaborazione di L. Ch. Ter Mkrtčjan, della stessa famiglia del biografato. La redazione finale è a cura di H. Goltz.

Karapet Ter Mkrtčjan (1866-1915) è un prelato della Chiesa armena, rettore dell'Accademia ecclesiastica di Ečmiadsin, redattore della rivista *Ararat*, vicario episcopale di Atrpatakan, quindi vescovo di Šemacha (Baku).

L'importanza del personaggio, morto non ancora cinquantenne, si deve al rilievo che ebbe nella sua Chiesa la sua attività di docente, di scrittore e di pastore. Aveva completato la sua formazione accademica in Germania, frequentando le università di Lipsia, Halle e Berlino, dove aveva incontrato maestri quali Guthe, Harnack, Haupt, Kautsch, Lamprecht, Loofs, Luthard, Socin, Wundt e Zahn. Frutto di quegli studi era stata la licenza in teologia a Marburg, conseguita con una dissertazione, poi pubblicata, sui Pauliniani.

Quel soggiorno pluriennale in Germania aveva molto aiutato Karapet ad acquistare un solido metodo scientifico. In seguito, Karapet fece importanti scoperte tra i manoscritti armeni. Trovò in armeno un testo importante antignostico di Ireneo, di cui si conoscevano solo frammenti in greco; una confutazione di Calcedonia, perduta in greco, di Timoteo Eluro; una raccolta manoscritta, con brani patristici di Ireneo, Ippolito, Gregorio Taumaturgo, ecc., dei quali alcuni sconosciuti nell'originale, il famoso *Sigillo della fede*. Karapet conservò amicizia e contatti epistolari con antichi maestri. È qui pubblicata sua corrispondenza inedita con Loofs. Viene inoltre opportunamente sottolineata l'apertura filoarmena e la generosità di docenti e studiosi tedeschi i quali costituirono un comitato per offrire borse di studio a ecclesiastici armeni.

Oltre a ricostruire la biografia di Karapet, trattando quindi della sua produzione letteraria, specializzata e pubblicistica, il volume si sofferma sulla esperienza pastorale di lui, a difesa del suo popolo, quando gli Armeni venivano oppressi e perfino massacrati sotto lo Zar, lo Shah o la Porta. La ricca personalità cristiana del protagonista, sullo sfondo della sua Chiesa, è ricostruita con esattezza storica e con umana simpatia. Una cronologia della sua vita, un elenco degli scritti di Karapet, una bibliografia su di lui, degli indici analitici di persone e di luoghi corredano questo interessante lavoro.

V. POGGI S.J.

Ascetica et Mystica

Ignatij BRIANTCHANINOV, évêque, *Approches de la Prière de Jésus*, introduction biographique par Sœur Philareta ENGELUND, traduction française per le Hiéromoine SYMÉON. (= Spiritualité Orientale 35), Bellefontaine 1983, pp. 240.

In tempi in cui il mondo occidentale comincia ad appassionarsi alla *Filocalia* è del tutto comprensibile che suscitino interesse anche quegli autori spirituali del secolo scorso che furono i propagatori e difensori del «movimento filocalico», mirante alla rinascita della preghiera esicastica.

Fra questi, ha un posto speciale il vescovo russo Brjančaninov (1807-1867). Infatti, passi dei suoi scritti vengono inseriti, al pari di quelli degli antichi esicasti, nella raccolta sulla preghiera di Gesù, dall'igumeno di Vallam, Caritone (in russo: Vallam 1936; trad. inglese: *The Art of Prayer*, London 1966; francese: *L'art de la prière*, Bellefontaine 1976; italiana: *L'arte della preghiera*, Torino 1980).

In un mondo razionalista egli divenne difensore e rinnovatore della vita monastica «secondo i santi Padri». Ha assimilato i loro insegnamenti, li cita, ma essendo una persona colta e con talento di scrittore, sa presentare i temi con stile fresco, leggibile, comprensibile. D'altra parte resta incondizionatamente fedele alla dottrina e alla terminologia patristica.

Le discussioni dogmatiche lo interessano poco. Egli è autore esclusivamente «spirituale» ed anche i temi ascetici li tratta in rapporto a ciò che considera il cuore della vita monastica: la preghiera continua.

L'originale russo su cui è fatta la traduzione si trova nel II volume delle opere complete (3 ed., S. Pietroburgo 1905, pp. 147-254, riedito dal monastero della SS. Trinità, Yordanville, USA, 1966). Si tratta di due opuscoli: «Sui diversi modi di orazione» e «Sulla preghiera di Gesù». Non sono trattati sistematici, ma parenetici; i diversi pensieri sono collegati liberamente. Perciò ha fatto bene il traduttore a suddividere il testo con brevi sottotitoli, là dove mancavano nell'originale. Ne risulta una lettura facile e, secondo l'espressione tradizionale nella letteratura russa, *dušepoleznoe*, utile all'anima.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 76-77 (Pacaud-Pawlowski), Beauchesne, Paris 1983, tome 12, col. 1-702, in-4°.

Comme les autres fascicules du DS, celui-ci contient deux genres d'entrées: des articles de doctrine spirituelle généralement assez développés, et des notices sur des personnages. Nous ne signalons ici que ce qui concerne davantage l'Orient chrétien.

Dans la première série, relevons les thèmes suivants: *Paix* entre les hommes (col. 40-56) et *paix intérieure* (56-63) en particulier chez les Pères de l'Eglise; *Pâques* (171-182) avec une section sur les Églises orientales; *Paradis*, spécialement dans la Tradition (187-197); *Pater Noster* (388-413) avec un riche inventaire des commentaires depuis les origines jusqu'au 16^e siècle (389-395); *Patience* (438-476) en particulier chez les Pères (442-452); *Pauvreté chrétienne* (613-697) dans l'Écriture et chez les Pères. Du point de vue biblique, on trouvera plusieurs articles de fond sur le *Pardon*, la *Parole de Dieu*, la *Parrhésia* (aussi dans la tradition monastique), le thème du *Pasteur*, etc.

Dans la deuxième série, relevons les noms des auteurs orientaux: *Pachôme* (par H. Bacht), Georges *Pachymère*, Grégoire *Palamas* (par J. Meyendorff), *Pallade* (par B. Flusin), *Pamphile* de Césarée, *Pantène*, *Paul Evergétinos*, *Paulin* de Nole.

Ce simple survol laisse entrevoir les richesses de ce fascicule pour l'orientaliste chrétien. L'éloge du DS n'est plus à faire. Précisons qu'ici encore les articles sont généralement signés par de bons connaisseurs, et vont au-delà de la synthèse des notions connues. Ce fascicule fait honneur à ce remarquable Dictionnaire, unique en son genre.

Kh. SAMIR S.J.

Byzantina

Johannes KARAYANNOPULOS — Günter WEISS, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453)*, Erster Halbband: *Methodik Typologie — Randzonen*; Zweiter Halbband: *Hauptquellen-Allgemeine Quellenlage (nach Jahrhunderten geordnet)*, Anhang: *Die wichtigsten Urkundenkomplexe und Archive* (= Schriften zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 14), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1982, pp. XXVI-661.

Circa un decennio fa, il prof. Johannes Karayannopulos, professore di storia bizantina all'Università di Salonicco, pubblicò un volume che nel 1978 veniva già riedito per la seconda volta: *Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ιστορίας* (= *Fonti della storia bizantina*). Si trattava di una guida critico-bibliografica allo studio della storia bizantina mediante l'analisi sommaria e sistematica delle fonti di prima mano e della corrispondente letteratura moderna più notevole. Si sa che la storiografia bizantina, come vari altri rami della bizantinologia, non

manca di rassegne bibliografiche, spesso compilate da bizantinisti dalla statura di Charles Diehl, Louis Bréhier, Franz Dölger, Guillaume de Jerphanion, Paolo Lamma ed Agostino Pertusi. È ugualmente notorio che le fonti narrative della storia bizantina, dopo l'esposizione del KRUMBACHER (*Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. Aufl., München 1897, pp. 219-408), sono state oggetto di esposizioni più recenti, come quelle di Margherita COLONNA (*Gli storici bizantini dal IV al XV secolo, I: Storici profani*, Napoli 1956), Gyula MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, voll. 2, 2. Aufl., Berlin 1958) e di Hans Georg BECK (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, rist. 1978). Tuttavia, se non andiamo errati, la storiografia bizantina odierna mancava di un manuale introduttivo, equivalente, tanto per addurre un esempio mutuato dalla storiografia medievale, a quello di L. J. PAETOW, *A Guide to the Study of Medieval History*. (2 ed., New York 1931, rist. 1964).

Il merito del prof. Karayannopulos è stato proprio quello di voler colmare una lacuna simile, di cui soffriva non tanto la ricerca quanto la didattica della storia bizantina. L'efficacia concreta del suo tentativo era certamente sminuita dal fatto che il libro si presentava in neogreco, senza dire poi che un'opera del genere era fatalmente suscettibile di ulteriori approfondimenti ed arricchimenti. L'iniziativa di un giovane bizantinista tedesco, Günter Weiss, ha cercato di ovviare a tali inconvenienti ripresentando il libro non solo in una lingua più accessibile e più diffusa, com'è quella di Goethe, ma in una forma nuova, raggiunta mediante una vera e propria ristrutturazione di tutto il contenuto.

In stretta collaborazione col prof. Karayannopulos il Weiss ha trasformato, se ci è lecito così esprimerci, una casetta provvisoria in un palazzo residenziale; un palazzo, di cui s'è considerato attentamente non solo la destinazione e la funzione, non solo le strutture corrispondenti, ma anche la posizione topografica e panoramica, la natura geologica del terreno, sul quale doveva sorgere, e le fondamenta su cui dovrà reggersi. Fuor di metafora: i due Autori hanno rielaborato a fondo i concetti, notoriamente dibattuti, di «Bisanzio» e «bizantino» (nella dimensione cronologica e in quella geografica), di «Stato bizantino» e «area culturale bizantina», di «fonte storica diretta» e «fonte storica indiretta»; alla distinzione tradizionale fra «scienza storica» e «scienze ausiliarie della storia» hanno sostituito a ragion veduta la distinzione di «scienze fondamentali della storia», da una parte, e di «scienze speciali della storia» e «scienze confinanti con la storia», dall'altra, hanno trattato poi dei problemi tipici dell'ermeneutica e dell'euristica delle fonti storiche di Bisanzio. Sulla piattaforma di tali precisazioni concettuali sono stati costruiti i vari piani della «scienza delle fonti», che parte dalla tipologia (classificazione didattica delle fonti per genere letterario, scienza, materia scrittoria, ecc.) e continua colla determinazione delle fonti proprie delle «zone periferiche» (*Randzonen*) della storia bizantina, cioè di quelle aree che hanno prodotto fonti scritte della storia di Bisanzio (Impero romano d'Occidente, Impero merovingico e carolingio, Italia e papato, *Regnum Theutonicum*, Francia, Belgio e Fiandre, Spagna, Paesi islamici, Armenia, Georgia, Balcani, Russia, ecc.). Sulle coordinate tipologiche e geografiche, così determinate, si sviluppa la grande analisi-rassegna di tutte le fonti della storia bizantina e di buona parte della letteratura moderna ad esse relativa, seguendo l'ordine cronologico

scandito dagli eventi che caratterizzano Bisanzio dal secolo IV fino al secolo XV. Va da sé che da tale analisi-rassegna la storia bizantina emerge come parte preponderante o, almeno, integrante e imprescindibile, della storia universale che coinvolge per oltre undici secoli tutta l'area del Mediterraneo e i Paesi interni dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, ai quali da tale area giungevano stimoli o sfide. Questo carattere «ecumenico» della storia di Bisanzio, erede diretta e principale della storia di Roma, si esprime, oltre tutto, nel «pluralismo» linguistico delle sue fonti, le quali sono, *non soltanto in greco*, come si ritiene ancora da molti ignari e da non pochi succubi di un filologismo bizantino riduttivo ed angusto, *ma anche, e talora soprattutto*, in latino, siriano, copto, armeno, georgiano, arabo, paleoslavo, turco, antico veneto, antico francese, antico catalano... Va pure da sé che in quest'opera alle fonti scritte sono affiancate quelle monumentali ed artistiche; non è a caso che a p. 3 si fa propria la definizione di «fonti storiche» data da A. von Brandt: «testi, oggetti e dati di fatto, dai quali è possibile ricavare conoscenze sul passato».

Basta sfogliare le pagine di qualche capitolo o paragrafo di questo libro per accorgersi delle fatiche enormi durate dai due Autori per la raccolta e l'elaborazione critica di tanti materiali bibliografici. Essi non si contentano di elencare sistematicamente le varie pubblicazioni, ma spesso ne riassumono in breve il contenuto dandone rapide valutazioni critiche. Il lettore ne esce non solo informato, ma anche orientato e stimolato alla ricerca personale. Cosa, questa, a cui contribuisce non poco uno stile scarno, essenziale, ma limpido.

Pur nella sua rigorosa funzionalità scientifica, la veste tipografica è indovinata e splendida: la varietà e nitidezza dei caratteri, il tipo della carta e il rigore metodologico formale invogliano alla lettura. Mentre la consultazione è facilitata dal fatto che il Weiss ha posto alla fine del libro due indici molto accurati: uno degli autori moderni (pp. 565-591) e uno dei nomi, dei concetti e delle cose notevoli (pp. 592-661).

Che un'opera come questa abbia tutti i numeri per divenire un «classico» per ogni cultore di storia bizantina, medievale, slava, orientale e mediterranea in genere, è il meno che ci sembra di poter affermare. Ma questo non ci impedisce di vedere certi limiti che, in opere di questo genere, sono invalicabili. A parte l'invecchiamento a cui esse vanno soggette man mano che la scienza progredisce, è ovvio che non possono pretendere mai di essere assolutamente complete o del tutto felici nella scelta di titoli ed autori. Saremo dunque gli ultimi a meravigliarci nel vedere che, trattandosi di fonti e studi di liturgia bizantina, si cita un libro di Juan Mateos (p. 161), ma non si fa nessuna menzione delle pubblicazioni analoghe e non meno importanti di Miguel Arranz, Robert Taft e Michael Wawryk, per tacere poi dei dodici volumi di *Analecta hymnica eruta ex codicibus Italiae Inferioris* pubblicati sotto la direzione di Giuseppe Schirò (Roma 1966-1980). Di quest'ultimo bizantinista, come del defunto Giuseppe Rossi Taibbi, sarebbe stato opportuno ricordare almeno l'edizione critica di alcuni testi agiografici italo-bizantini. Lo stesso vorremmo dire di due opere tuttora indispensabili per lo studio delle relazioni tra il Papato e Bisanzio; la prima è di Andreas Thiel (*Epistulae Romanorum Pontificum genuinae*, etc., Brunsbergae 1868), la seconda di

Walter NORDEN (*Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903). Finalmente non si sarebbe dovuto ignorare la composizione storico-critico-bibliografica di Alberto VENDITTI sull'arte bizantina nell'Italia meridionale (*Un secolo di storiografia bizantina*, Napoli 1966).

Considerando tutto ciò che l'opera offre di positivo, questi ed altri rilievi del genere non sono gran che. A farli col dovuto distacco oggettivo, il critico, anziché sentirsi spinto ad ascriverli a biasimo degli Autori, li prende come occasione per augurarsi che il più che probabile successo editoriale dell'opera dia ai due Studiosi la possibilità di ripubblicarla in modo sempre più completo e perfetto — sia pure entro i limiti del possibile.

C. CAPIZZI S.J.

Petrus Aloisius M. LEONE, *Nicephori Gregorae Epistulae*, edidit P.A.M.L. *Accedunt epistulae ad Gregoram missae*, Vol. I *Prolegomena et indices continens*, Vol. II *Epistulas continens*, Tipografia di Matino, Matino (Lecce), 1983, pp. 306-438, con 16 tavv. f.t.

Già ben noto e stimato per altre pubblicazioni di carattere filologico e storico-letterario, l'A. cominciò a mostrare che stava occupandosi di Niceforo Gregora fin dal 1975. Un anno dopo apparve una ricerca di critica testuale e tradizione del testo che preludeva a questo lavoro, nel quale essa viene citata a più riprese: *Per l'edizione critica dell'epistolario di Niceforo Gregora*, in *Byz* 46 (1976), pp. 13-47. Dalle dotte pagine di quella ricerca era facile arguire l'impegno scientifico delle indagini intraprese dal Bizantinista di Lecce per venire a capo delle varie e complesse difficoltà, contro cui urtava il proposito di un'edizione integrale e critica dell'epistolario del Pubblicista bizantino del secolo XIV. Di tali difficoltà s'era occupato quasi contemporaneamente, sia pure in un altro contesto, Jean-Louis VAN DIETEN, allora all'Università di Colonia, nella sua dissertazione dottorale *Entstehung und Überlieferung der Historia Rhomaikê des Nikephoros Gregoras*, Köln 1975.

Ma chi conosceva l'edizioni di testi bizantini già curate dal prof. Leone e andava seguendo qualche altra sua pubblicazione sul Gregora, non dubitava che, presto o tardi, si sarebbero visti i frutti definitivi delle fatiche da lui intraprese.

Questi due volumi offrono al pubblico degli specialisti precisamente tali frutti, portati a piena maturazione. In edizione maneggevole e in veste tipografica chiara e dignitosa il lettore ha in mano la prima edizione critica integrale dell'epistolario finora reperibile di Niceforo Gregora (1296-1360): 159 lettere di lui ad altri e 22 lettere di altri a lui. È vero che per la stragrande maggioranza di tali epistole questa non è l'*editio princeps*, giacché erano state già pubblicate a stampa da vari altri autori, fra cui emergono St. Bezdech e R. Guiland. Tuttavia questa nuova edizione, oltre al gran merito di aver composto un corpo organico e fermo da una massa di *disiecta membra*, ha specialmente quello d'esser stata condotta sulla base di una poderosa indagine critico-testuale, a cui — per quanto può giudicare un non-filologo come il

sottoscritto — non è facile immaginare che sia sfuggita qualche cosa d'importante. Tutto il primo volume è consacrato a tale indagine, che ha per oggetto principale i 24 mss. vaticani, parigini, monacensi, ecc., che contengono in varia misura e maniera le epistole del Gregora. Ciascuno di tali mss. è studiato in tutti i particolari pertinenti al tema dell'indagine: genesi, vicende esteriori e luogo di conservazione del codice, mano o mani della sua scrittura; il posto occupato dalle epistole del Gregora fra i testi tramandati dal codice; rapporti di affinità o meno fra i singoli codici o fra i loro gruppi determinabili secondo le epistole che conservano in comune; natura ed evoluzione delle revisioni a cui lo stesso Gregora sottopose a più riprese il suo epistolario apportandovi aggiunte, correzioni, cancellature.

Un'analisi così minuziosa viene spesso riassunta e «visualizzata» in liste di varianti, tavole di concordanza e stemmi. Superfluo poi rilevare che il prof. Leone è condotto a manifestare il suo dissenso da asserzioni od opinioni altrui, come, ad esempio, di St. Binon, R. Guillaud, V. Laurent e J. L. van Dieten.

Tutto ciò è di speciale interesse per i filologi. Per i cultori di storia bizantina è invece più interessante il secondo volume, che contiene appunto le lettere spedite o ricevute dal Gregora. Le 171 epistole sono edite secondo le esigenze più rigorose della critica moderna. L'apparato delle note è a più strati: citazioni o allusioni erudite, riferimenti o accostamenti ad altri scritti o ad altre epistole del Gregora, riproduzione delle varianti dei mss. Il testo di ogni epistola è preceduto, se possibile, dall'indicazione del destinatario, del luogo di spedizione e della data; oltre a ciò presenta, in riproduzione interlineare, le parole sostituite e quelle sostitutive scritte dallo stesso Gregora nel corso delle sue revisioni. Questo particolare ci sembra particolarmente prezioso per chi volesse sorprendere al lavoro uno dei maggiori rappresentanti della cultura bizantina del secolo XIV, dai gusti estetici e letterari, discutibili, se si vuole, ma indubbiamente raffinati. Si ha la rara possibilità di osservare un umanista bizantino nel momento delle sue perplessità stilistiche e dei suoi ripensamenti lessicali ed espressivi.

Tanto la lettura del testo delle epistole quanto una scorsa qualsiasi dei vari strati dell'apparato scientifico forniscono una ricca messe di dati e di suggerimenti storici e culturali in genere. Essi fanno intravedere la vastità eccezionale della cultura del Gregora, la quale gli permise di rivelarsi un vero «polistore» (come lo definì il Krumbacher) e di essere uno degli attori di rilievo in molti eventi ed ambienti decisivi della sua epoca. La parte che egli ebbe in tali cerchie dominanti della situazione bizantina del secolo XIV è attestata anche da queste 171 lettere, che hanno per destinatari (o mittenti) non solo amici o conoscenti rimasti anonimi, non solo monaci o laici restati oscuri, ma anche celebri o, almeno, ben noti imperatori e patriarchi, dignitari di corte e di Chiesa, uomini di Stato e uomini di lettere. In altre parole, quest'epistolario, edito con tanta accuratezza e dottrina, spalanca una finestra sul mondo bizantino dei Paleologi Andronico III (1328-1341) e Giovanni V (1341-1391); un mondo che conosceva la minaccia sempre più incombente degli Ottomani, l'atteggiamento sempre più distaccato, se non ostile, dell'Occidente e, soprattutto, una profonda crisi interna, di cui furono espressione e simbolo le vicende di Giovanni VI Cantacuzeno, anch'egli imperatore negli

anni 1347-1354. Proprio per questo suo carattere di fonte storica, oltre che letteraria, la fatica del prof. Leone acquista un merito speciale e raro.

C. CAPIZZI S.J.

Codicologica

Joseph HAHN, *Bartolomäus Kopitar und seine Beziehungen zu München*, (= Geschichte der Kultur und Geisteswelt der Slowenen, XVII. Band), Rudolph Trofenik Verlag, München 1982, pp. 140, 13 tables.

Slavists cannot be accused of neglecting B. Kopitar (1780-1844): the author lists more than 70 books and articles of letters to and from Kopitar alone.

Dr. J. Hahn has published in extenso and commented the 51 letters from or to the Slovenian scholar that are deposited in the Staatsbibliothek of Munich. They reflect the interests of men of letters and scholars of the period 1812-1841. Kopitar was at that time custos of the k.k. Hofbibliothek in Vienna and after the death of J. Dobrovský in 1829 was regarded *slavista princeps*.

With Munich is linked his attempt to publish the Old Church Slavonic Freising texts, 9 pages of Old Slavic text inserted into a Latin codex. The codex was transferred from Freising to the Staatsbibliothek in Munich at the beginning of the 19th century where in 1807 the inserted pages were discovered. Kopitar was eager to publish them, but he could not prevail upon those who guarded the manuscripts with excessive zeal. The first edition of the Freising fragments was carried out by the German-Russian scholar Peter von Köppen in 1827. The codex containing the Freising fragments was described by J. B. Bernhart, custos of the k. Hofbibliothek. Dr. J. Hahn has printed this description in the book under review (pp. 26-37), because it is the most extensive one ever made of the codex.

The Staatsbibliothek of Munich possesses also Codex Slavicus 14 of recent origin, associated with the activity of Kopitar in Bavaria. An icon of Our Lady with a Cyrillic inscription was venerated in the main church of Donauwörth. In those times nobody in Germany could decipher the text. Kopitar offered the right reading and described the icon. The Cyrillic text is a hymn to the Mother of God, taken from the Octoix, Sunday Matins, tone eight: "O tebe raduetsja obradovanaja, vsjakaja tvar". The text on the icon contains variants as used before Nikon's reforms, though the script is of a later provenance. The icon of Our Lady is of the type of the Greek Eleusa, or better, the Russian Vladimirskaja.

The author writes with a remarkable knowledge of the atmosphere of the period. He has proved that the real discoverer of the Freising texts was B. J. Docen (1782-1828), custos of the k. Hofbibliothek, and not the director of the Staatsbibliothek Christoph baron of Aretin, as was previously believed.

Regrettably, many printing errors have not been eliminated.

J. KRAJCAR S.J.

Ioannis SPATHARAKIS, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*. (= Byzantina Neerlandica, fasc. 8), E. J. Brill, Leiden 1981, Vol. I, Text. pp. 99. Vol. II, Illustrations 611. cm. 28x39.

Scopo principale di questa pubblicazione è di offrire agli studiosi di pittura bizantina, per mezzo di una vasta raccolta di miniature tratte da manoscritti greci datati, un quadro cronologico al quale essi possano fare riferimento nell'esame di miniature, icone, ed eventualmente anche di affreschi, la cui datazione sia da accertare.

In vista di questo fine, a differenza di altre pubblicazioni che riguardano raccolte di singole biblioteche e ne riproducono le miniature tenendo conto principalmente della loro qualità artistica e dello stato di conservazione, l'Autore ha esteso la sua ricerca a tutte le biblioteche — fanno eccezione il Museo Storico di Stato di Mosca, la biblioteca di qualche convento dell'Athos e quella dell'Escorial — attenendosi rigorosamente al criterio della sicura datazione. Iniziando con il manoscritto della Biblioteca di Stato di Vienna Med. Gr. 1, degli inizi del VI secolo, fino a quello della Biblioteca di Stato di Leningrado Gr. 243, del 1450, si tratta di ben 295 manoscritti ai quali se ne aggiungono altri 75 collocati in appendice perché, pur essendone conosciuto lo scriba o il titolare possessore, la loro datazione, allo stato attuale delle conoscenze, rimane incerta.

Nel primo volume, insieme ad una descrizione sommaria di ogni manoscritto, se ne dà il contenuto, le miniature riprodotte ed il loro soggetto, la data di esecuzione e la relativa bibliografia. Seguono due indici: uno iconografico, l'altro generale con nomi di persone, monasteri, biblioteche etc.

Nel secondo volume sono riprodotte in bianco e nero, nelle dimensioni originali, dove queste non oltrepassino il formato del volume, 611 miniature con, almeno in parte, il testo relativo.

Da questa breve descrizione il lettore potrà rendersi conto come quest'opera costituisca, non solo un prezioso quadro di riferimento cronologico, ma una vera miniera di informazioni, cosicché lo studioso che la prenderà in mano si conformerà volentieri all'invito del colophon, redatto con sapienza arguzia, e lungi dall'«imprecare», si congratulerà con l'Autore augurandogli εὐχὰς ἀνώτεραι.

P. STEPHANOU S.J.

Coptica et Aegyptiaca

Heinz HALM, *Ägypten nach den mamlukischen Lebensregistern*. I. *Oberägypten und das Fayyūm*. (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B [Gewissenschaften] Nr. 38/1), in Kommission bei Dr. Ludwig Reichert, Wiesbaden 1979, Ss. 278+20 Karten. II. *Das Delta* (= Beihefte usw. Nr. 38/2) In Kommission usw., Wiesbaden 1982, Ss. 818+50 Karten.

Quest'opera ricostruisce la toponomastica egiziana dei secoli XIV e XV, basandosi sul catasto mamelucco instaurato da Nāṣir al-Qalawūn nel 1315 e

rispecchiato da fonti arabe successive come Ibn Duqmāq, Ibn al-Ġi'ān, ecc.

Il nome di ogni località, elencato in ordine alfabetico all'interno delle singole circoscrizioni territoriali dell'Alto Egitto e del Fayyūm (vol. I) e del Delta del Nilo (vol. II), è corredato di riferimenti bibliografici e di indicazioni agrario-economiche, oltre che storiche, come il tipo di coltivazione o il nome del proprietario della località stessa. Il luogo viene identificato al confronto con opere geografiche antiche e moderne, non escluse le carte topografiche delle forze armate del Terzo Reich, ma soprattutto riferendosi ai sei volumi dell'enciclopedia geografica egiziana, *Al-Qāmus al-ġuġrafi lil-bilād al-miṣriyya*, che Muḥammad Ramzī lasciò manoscritta e fu pubblicata, dopo la sua morte, negli anni 1953-1968.

Il lavoro di Halm si apre con una esauriente introduzione generale che spiega il metodo usato nella ricerca e come essa prepari, quanto all'Egitto, le carte storico-geografiche del *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (TAVO).

Il secondo volume si chiude con un'abbondante bibliografia e con indici analitici nei quali è possibile ritrovare ogni toponimo, identificato o no. Le perspicue cartine geografiche, annesse ad ambedue i volumi, permettono di ubicare geograficamente tutte le località identificate.

Ne risulta un ammirevole strumento di lavoro, non soltanto per lo studio della geografia egiziana mamelucca, ma della storia e della geografia umana dell'Egitto come tale, antico, e moderno, musulmano e cristiano.

Ben vengano dunque simili sussidi del TAVO!

V. POGGI S.J.

Miscellanea Coptica. Ediderunt Hj. TORP, J. RASMUS BRANDT, L. HOLM MONSSEN. (= Institutum Romanum Norvegiae, Acta ad Archaeologiam et artium Historiam pertinentia, IX), Giorgio Breitschneider, Roma 1981, Pp. 286+xiv. Pl.

È una raccolta di sei contributi sull'archeologia e l'arte copta, la maggior parte dei quali sono di Marguerite RASSART-DEBERGH. Il primo contributo, il più breve, di Hj. TORPE, uno dei responsabili della collana, riassume sinteticamente i risultati di quattro campagne di scavi, eseguiti tra gli anni 1901 e 1904 e l'anno 1913, a Baouît, sulle rovine del monastero copto di Apa Apollo. I successivi quattro contributi riguardano invece il monastero copto di S. Geremia nella località di Saqqara, a sud-ovest del Cairo.

Infatti, il secondo saggio, di M. RASSART-DEBERGH, incomincia con la storia degli scavi a Saqqara e del metodo usatovi dagli archeologi. Quindi descrive gli ambienti portati alla luce e la loro decorazione, illustrando il discorso con piantine topografiche, disegni e fotografie. Il terzo contributo, di P. van MOORSEL e di Mathilde HUIJBERS, è un repertorio degli affreschi dello stesso monastero di S. Geremia a Saqqara. Ognuno è minuziosamente caratterizzato nell'iconografia e nella tecnica, con opportuni rimandi alle tavole, anche a colori. Due appendici si soffermano sulla maniera di affrescare usata in quel monastero e sulle raffigurazioni dell'abside di Saqqara.

Mentre il contributo quarto, di M. RASSART-DEBERGH e Jacques DEBERGH, ha per oggetto tre determinate pitture di Saqqara: a) dei cinque personaggi; b) della cella 709 e c) della camera 1764.

Il quinto contributo, ancora di M. RASSART-DEBERGH, puntualizza, in una visione sintetica, alcuni elementi caratteristici dell'iconografia di Saqqara. E il sesto, pure della stessa Autrice, abbraccia nella sintesi un campo ancora più vasto, tracciando una tipologia generale della pittura copta, dalle origini al secolo XII, una specie di chiaro e compendioso piccolo trattato di quella pittura.

La miscellanea costituisce dunque un ricco apporto alla conoscenza approfondita dell'arte copta e in special modo della pittura di cui i Copti decoravano i loro monasteri medievali.

V. POGGI S.J.

Historica

Giorgio FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli. Complementi alla Storia della Chiesa diretta da Hubert Jedin, a cura di Elio Guerriero.* (= Già e non ancora, 103), Jaka Book, Milano 1983, pp. 236.

Talvolta, lo specialista che ha fatto ricerche di prima mano e ha contribuito al progresso della scienza, scende a livello manualistico e redige delle sintesi che informino il pubblico colto e su cui si preparino le future generazioni di ricercatori.

G. FEDALTO, l'A. di questo manuale, che l'Editrice Jaka Book offre ai suoi lettori come uno dei «Complementi» alla versione italiana della *Kirchengeschichte* diretta da H. JEDIN, è noto ai bizantinisti. Fattosi conoscere con la sua dissertazione dottorale su Massimo Margunio, quindi con studi sui Greci a Venezia e su Simone Atumano, ha poi pubblicato numerosi saggi e grossi tomi sulla Chiesa Latina in Oriente.

Questa sintesi di alta divulgazione è frutto della sua familiarità con il soggetto e della sua esperienza didattica all'università di Padova. I punti fondamentali della storia bizantina, come le scissioni cristologiche, da cui furono occasionati i primi concili; e poi l'avvento dell'Islam, la lotta iconoclasta, la missione tra gli Slavi, i contrasti con i Latini all'epoca di Fozio e di Cerulario, l'infelice IV Crociata, i tentativi di unione e la caduta di Costantinopoli, sono esposti in prosa leggibilissima, senza sfoggio di erudizione, ma con sobria annotazione bibliografica.

Le escursioni di questo bizantinista al di fuori della bizantinistica, intesa *stricto sensu*, danno un apporto originale a un testo altrimenti non troppo diverso da altri manuali di storia bizantina.

L'A. l'ha inserita in un contesto più vasto nel quale figurano anche le altre Chiese dell'Impero Romano d'Oriente, e perfino le Cristianità al di fuori del *limes* orientale dell'impero stesso. Al di là di quel confine, l'A. non pre-

tende di essere uno specialista. Sulla peculiarità della Chiesa di Persia non cita neppure HAGE e de VRIES che ne hanno sottolineato la particolare situazione politico-culturale. Non ne ha neppure rilevato adeguatamente lo slancio missionario, spintosi fino all'Estremo Oriente, come testimonia la famosa iscrizione di Si-ngan-fu, da lui neppure menzionata.

Ma è già molto che un manuale sulle Chiese di Oriente, pur scegliendo la prospettiva della Chiesa bizantina, abbia presenti, in qualche modo, le altre Chiese orientali e non solo quelle bizantino-slave e la georgiana, pure calcedonese, ma anche le non calcedonesi, la Copta, l'Etiopica, la Siro-occidentale, la Siro-orientale e l'Armena.

V. POGGI S.J.

Nina G. GARSOÏAN, Thomas F. MATHEWS, Robert W. THOMSON (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium 1980.* Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington D.C. 1982, pp. xii+222+63 illustrations.

Syria and Armenia were border cultures between the two superpowers of Late Antiquity, the Byzantine and Persian Empires. No one interested in that epoch can ignore the early formation of Christian culture in those areas, crossroads where Greek learning met, competed, and mixed with non-hellenic traditions strong enough to survive this confluence with their individuality intact. The truly superior papers of this 1980 DO Symposium deal with these interchanges, some more broadly, others focussing on a particular instance.

R. Murray, a master of early Syriac Christianity whose 1975 *Symbols of Church and Kingdom: a Study in the Early Syriac Tradition* was universally acclaimed, opens the volume with an excellent overview of "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity". What is remarkable about early Syriac Christianity is precisely its isolation from hellenistic influences in spite of how much the two worlds touched. Especially interesting are M's remarks (p. 5) on the need to revise our view of Jewish Christianity in the light of Syriac sources. Of interest to feminist theologians will be the Syriac notion of the feminine element in God (13).

Another recognized master, S. Brock, discusses the hellenization of Syriac culture in the period following that discussed by Murray. The 5-6th centuries were transitional; by the 7th, Syriac authors are often so hellenized that one can no longer tell a translation from an original composition in grecized Syriac. After nuancing Ephrem's well-known disparagement of "the wisdom of the Greeks" (he was talking about *pagan* wisdom), B. shows the overriding role of the christological controversies in the demise of Syriac symbolic theology in favor of the more philosophical thinking of the Greeks. By the 7-8th centuries Greek thought patterns and style have penetrated the whole fabric of Syriac culture.

H. Drijvers' discussion of the competition between Christianity and paganism in Edessa shows the latter more persistent than has been supposed. It also reinforces what recent liturgical studies have shown about the great importance of processions in the liturgy of Late Antiquity.

S. Gero details immigrant Greek influences in the E-Syrian Church of Persia in the matter of church organization, and shows that the medieval West is not the only place where centralization of church government around one see is justified by appeal to Petrine authority.

S. Griffith shows Theodore bar Kôni's *Scholion* (c. 792) to be more than Nestorian biblical exegesis. It includes an explanation of typological hermeneutics and its underlying philosophy as a defence against Muslim polemics. Here too the continuity of Greek influence, specifically of the Cappadocians, is shown.

W. F. Macomber addresses the \$64 question of all anaphoral studies: the Urform of the Anaphora of Addai and Mari. Using Sauget's new (1973) critical edition of Maronite Šarar not available to previous attempts, M. proposes a reconstruction that includes both *Sanctus* and institution narrative — but not the epiclesis.

Liturgy is also superbly represented in A. Cody's study of the W.-Syrian octoechos, where he corrects the received view that an octoechos of tones and texts was already in use in Antioch by the 6th c. In fact, the Jacobites never had the exact equivalent of the Byzantine *Oktôêchos* or *Paraklêtikê*, and there is no evidence for an octoechos "in any sense" before the 7th or 8th c. In the 11th c. there is already evidence for a ferial octoechos arrangement, but an earlier septenary Sunday cycle accords with the typically Semitic 7-times-7 week arrangement of the Syrian church year, more fully developed among Nestorians and their Tikritan Jacobite neighbors in Mesopotamia. The later addition of an 8th Sunday to the series may result from the well-known 8th-day symbolism inherited from Jewish apocalyptic. Evidence for an earlier sevenfold arrangement can be seen also in the secular rite of Constantinople before the monastic octoechos took over, and C. wonders if the septenary system might not be Antiochene, with the octonary cycle of Palestinian provenance. This outstanding study is important for the whole history of the W.-Syrian lectionary and of the Byzantine and W.-Syrian office and propers.

M. M. Mango, already established as something of a new Gertrude Bell through important publications on Syrian and Mesopotamian edifices, shows that, contrary to expectations, monuments in N. Mesopotamia reveal a classical tradition extending from obscure origins through the 4th until after the 9th c. and on to its revival in the 12th. This carefully argued study puts conclusions within a well-illustrated and historically convincing context, and shows the area to have had a richer cultural life much later than is sometimes recognized.

In the Armenian portion of the anthology, R. W. Thomson's opening essay on "The Foundation of the Armenian Literary Tradition" details the literary models and themes of Armenian literature and their adaptation to the Armenian milieu from the formative period until the 9th c. Evident is the enormous importance of Syriac Christian literature in this process from the

4th c., an influence not sufficiently studied because of the preference given in studies of Armenian theology to christological problems, where the influences were more Greek than Syriac.

The following studies are focussed on particular issues. N. Garsoïan wades courageously into the morass that is Agat'angelos history with her customary mastery of the material. Departures from the standard epic-passion hagiographic literary type of A's history lead G. to show a stratum of Iranian symbols current in the popular culture of early Christian Armenia.

A. Terian studies the grecizing school of the 6-8th c. when Armenian translating was not only from Greek rather than Syriac or biblical texts, but even maintained Greek word order and syntax. T. amasses an impressive amount of well-interpreted evidence for his conclusion that the work of this school was centered in the Byzantine schools of Constantinople between 570-730.

B. L. Zekiyan's exposition of some ecclesial themes in Elišê is interesting in regard to the discussion of *uxt* in reference to the Syriac *bnay* and *bnat qyama*, though this connection requires much deeper investigation than is provided here.

T. F. Mathews, with his customary clarity, sure judgement, and good sense, identifies and exegetes the four miniatures at the end of *Erevan Matenadaran MS 2374* as the earliest examples of the classical Armenian system of illustrated preface pages that normally followed the canon tables. M., who knows how to make proper use of liturgical and other materials, shows that the primitive Armenian epiphany theology is the controlling theme in these miniatures.

Finally, H. Evans shows the same careful use of literary and liturgical sources (do I detect the teaching of Mathews here?) to elucidate the symbolism of a Jerusalem ornithary floor mosaic to the memory of departed Armenians.

These essays, most of extraordinarily high quality, faithfully fulfill the aim of the symposium to study cultural interchange in the Byzantine-Armenian-Syriac area. Unfortunately, the quality of the anthology is marred by numerous typographical errors as well as by the use of endnotes, a nuisance in heavily documented scholarly publications where frequent notes require constant jumping back and forth.

R. TAFT S.J.

John JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an Age of Transition*. State University of New York Press, 1983, pp. xviii+240.

Der V. will eine Geschichte der Orthodoxen Syrer (Jakobiten) und der Katholischen Syrer des Nahen Ostens, vor allem in moderner Zeit (19.-20. Jahrh.) schreiben, und zwar als ein Musterbeispiel der christlich-islamischen Beziehungen und der Rivalitäten zwischen den verschiedenen christlichen Kommunitäten dieser Epoche (S. XIII).

Die Jakobiten sollen im Mittelpunkt der Darstellung stehen, aber es soll auch von Nestorianern und Armeniern ausführlich die Rede sein. Der V. erklärt eingangs ausdrücklich, dass er die Termini "Nestorianer" und "Jakobiten" einfach wegen des üblichen Sprachgebrauchs anwendet, ohne damit irgendwelche theologische Aussagen machen zu wollen (I.c.).

Der V. hat selbst den Nahen Osten besucht und dort Untersuchungen angestellt. Er stützt sich ferner, unter anderem, auf die Berichte katholischer und — vom 19. Jahrhundert an — auch protestantischer Missionare und bringt ein außerordentlich reichhaltiges Quellen — und Literaturverzeichnis.

Der V. betont, dass er sich die größte Mühe gegeben habe, sachlich und ohne Vorurteile zu schreiben, was wenn es um Türken, Armenier, Juden und Araber, Maroniten und Moslems, orthodoxe Syrer und Kurden, um Katholiken und Protestanten geht, eine schwierige Sache ist (S. XV). Wir können anerkennen, dass ihm dies weitgehend gelungen ist.

Seine Methode kennzeichnet der V. selbst wie folgt: Er hat aus der Vergangenheit die Kräfte und Ereignisse dargestellt, die zum Werdegang der modernen Geschichte der Jakobiten und der Beziehungen zwischen den verschiedenen Kommunitäten mitgeholfen haben. Die gesellschaftlichen Institutionen und die Lebensformen gerade des Nahen Ostens haben tiefe Wurzeln in der Vergangenheit und sind ohne diese nicht zu verstehen. Daher hat der V. mit Recht einen großen Teil seines Buches der Darstellung der Geschichte gewidmet, angefangen von den Konzilien des 5. Jahrhunderts, die die heute noch bestehenden Spaltungen unter den Christen hervorriefen, wenn auch sein Hauptinteresse der jüngsten Geschichte und insbesondere der protestantischen Mission im Nahen Osten vom 19. Jahrhundert ab gilt.

In der historischen Darstellung wird unseres Erachtens das Verhältnis zwischen Christen und Moslems nicht selten zu positiv geschildert. Ein eigenes sehr sachlich geschriebenes Kapitel (Kap. 3, S. 31-55) ist den Unionsbemühungen katholischer Missionare vor allem unter den Jakobiten gewidmet. Der V. stützt sich dabei auch auf einige noch nicht veröffentlichte Doktordissertationen, die dem Päpstlichen Orientalischen Institut vorgelegt wurden, unter anderen auf die des jetzigen syrisch-katholischen Patriarchen: Ignatius Antonius II. Hayek. Trotz aller, zum großen Teil berechtigten Kritik an den Unionsmethoden der lateinischen Missionare und der französischen Konsuln, erkennt der V. die durch die Union mit Rom gewonnene Überlegenheit der syrisch-katholischen Priester über die jakobitischen an, worin protestantische Missionare ein Hindernis für den erhofften Erfolg ihrer Mission sahen.

Das 4. Kapitel (S. 56-78) behandelt die Tätigkeit amerikanischer protestantischer Missionare im 19. Jahrhundert. Es werden hier die wesentlichen Unterschiede zwischen den Methoden der Episkopalianer und anderer Protestanten aufgewiesen. Die Episkopalianer achteten das geistige Erbgut der Orientalen, ihre Riten und Gebräuche usw., während die anderen, insbesondere die Kongregationalisten, alle diese Dinge nur als "Aberglauben" verachteten und den Orientalen als einzige Rettung aus ihrem Verfall das "reine Evangelium" in seiner amerikanischen Form zu bringen suchten. Solchen protestantischen Missionaren zogen viele Orientalen selbst die "Papisten" vor.

Das wichtigste politische Ereignis im 19. Jahrhundert war das Vordringen der Russen in den türkischen Bereich. Es hatte auch religiöse Folgen, vor allem für den Gegensatz zwischen Türken und Armeniern. Das 20. Jahrhundert brachte die beiden Weltkriege und neuerdings, durch die Gründung des Staates Israel, das Palästinenserproblem. So stehen die Christen im Nahen Osten vor einer völlig neuen problemgeladenen Situation. Der V. sieht die einzig mögliche Lösung darin, daß die Christen zu einer friedlichen Koexistenz mit ihren islamischen Landsleuten zu kommen suchen (S. 130/131).

Dem V. sind im Lauf seiner Darstellung einige historische Irrtümer unterlaufen. Es sei als Beispiel nur einer genannt. Er spricht (S. 29) von einem in Istanbul residierenden griechisch-katholischen Patriarchen. Einen solchen hat es nie gegeben.

Im ganzen ist das Werk des V., vor allem dank seiner großen Sachlichkeit, ein dankenswerter Beitrag zum besseren Verständnis der verwickelten religiös-politischen Problematik des Nahen Ostens.

W. DE VRIES S.J.

Nikolaus THON, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche.* (= Sophia. Quellen östl. Theologie 23), Paulinus-Verlag, Trier 1983, pp. 628. ✓

Nikolaus Thon, Mitarbeiter des bekannten Ostkirchenkundlers J. Madey als Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft "Begegnung mit den Kirchen des Ostens", unternimmt mit diesem Buch den erstmaligen Versuch, eine repräsentative Auswahl von Quellentexten zur Geschichte der orthodoxen Kirche (bzw. ihrer wichtigsten Nationalkirchen) vorzulegen; bei der Auswahl der Texte läßt er sich ausschließlich vom präsumptiven Selbstverständnis der Orthodoxie leiten — ein Prinzip, das auch im Vorwort des Düsseldorfer Bischofs Longin (Patriarchat Moskau) seine Würdigung findet (S. 25f.). Die 158 Nummern, von denen viele nochmals untergliedert sind, betreffen im einzelnen: die Kirche im christlichen Römerreich (bis Justinian: Nr. 1-9), die orthodoxe Kirche im Rhomäerreich (bis 1453: 10-38), die orthodoxe Kirche im Osmanenreich (39-41), den Bruch der Kircheneinheit zwischen dem römischen Patriarchat und der orthodoxen Kirche (42-56), das orthodoxe Christentum bei den West- und Südslaven (57-62), die orthodoxe Kirche im Kiever Großfürstentum und im russischen Zarenreich (63-86), die orthodoxe Kirche und die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts (87-103), das Problem der Unionen (104-119), die Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Protestantismus (120-128), die orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts (129-148), die orthodoxe Kirche in Deutschland (149-158). — Diesen Quellenpublikationen, die z.T. vorhandenen deutschen Übersetzungen, z.T. auch eigener Übersetzung aus dem Original bzw. anderen Übersetzungen in moderne Sprachen entstammen, gehen eine allgemeine Einleitung (S. 27-33), Hinweise zur Benutzung (S. 35-47) und eine Einführung in die Quellen (S. 49-93) voraus. Im Anhang (S. 569-616) folgen verschiedene Konfessionsstatistiken, Namenslisten der einzelnen Patriarchate bzw. der Kir-

chenführer der jeweiligen Nationalkirchen (mit z.T. konkurrierenden Jurisdiktionen) sowie der Präfekten und Sekretäre der Ostkirchenkongregation im Vatikan, schließlich ein Quellennachweis und Transliterationstabellen (S. 617-628).

Über diese insgesamt beachtliche Leistung des Herausgebers, der selbst Zweifel an der Richtigkeit seiner getroffenen Auswahl (S. 30f.) äußert, ließe sich ein langer Disput bezüglich Konzeption (samt einer gewissen Sprachregelung), Selektion und Kommentar des Textmaterials führen. Dazu nur einige Gesichtspunkte: Eine Quellenpublikation sollte zitationsfähig sein, zumal die Originaledition oft schwer zugänglich ist; die häufigen Kürzungen im Text machen dies jedoch unmöglich. Der bewußten Auslassung der orthodoxen Bekenntnisse des 17. Jahrhunderts (vgl. S. 50f.) wäre immerhin das Lebenswerk des hochgeschätzten Athener Theologen I. N. Karmires entgegenzuhalten, der in dieser Frage mit guten Gründen die gegenteilige Meinung vertritt. Ferner stellt die Sicht des Palamismus als genuiner Fortsetzung der patristischen Theologie (S. 65) eine zu grosse Vereinfachung des Problems Kontinuität/Neuerung dar, die wissenschaftlich nicht haltbar ist. Nun zu den Quellentexten im einzelnen: Trotz des grundsätzlichen Verzichts auf einen wissenschaftlichen Kommentar wäre ein Hinweis auf die Problematik der Bezeichnung "Mailänder Edikt" (S. 95) notwendig. "Neokaisareia" als Bezeichnung für Caesarea maritima, den Bischofssitz des Kirchenhistorikers Eusebios (S. 97), ist ungebräuchlich (vgl. LThK²/Neokaisareia). Sehr unschön wirkt die lateinische Umschrift griechischer Termini (warum nicht darauf verzichten?), abgesehen von offensichtlichen Versehen: meta ten henosin, synafeia (S. 109; "zwei Personen" entspricht im übrigen "prosopois dysin": ebd.), prokathemenes (S. 124), sowie Inkonsistenzen: Keroularios, aber: ek tu hyiu (S. 204f.), oder: ypostasin, enosin (S. 109), aber: hieron kai hagion (S. 205) u.v.a. — Eine Anmerkung verdienten unverständliche Fremdworte wie z.B. Akubiten (S. 116), Aulikes Omologies (S. 183), Ekklesiarch (S. 265) u.v.a. — In der Vita Constantini sollte man besser von der Synode reden (S. 216), da der (Hl.) Synod im Deutschen der Reform Peters d. Gr. vorbehalten ist; leicht irreführen kann auch die Bezeichnung "Heilige Sofia" (vgl. S. 246 mit 376). Nicht glücklich gewählt erscheint die Überschrift von der "orthodoxen Bildungsart", wo der Autor doch das absolute Nichtwissen verteidigt (S. 225-227). Die "Confessio" des Kyrillos Lukaris ist auf 1629 zu datieren (S. 460); sie liegt seit langem in zwei deutschen Übersetzungen vor (A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert*, München 1862, 182-189; R. Schlier, in: *Die Eiche*, Bd. 15, 1927, 3, 204-210), so dass der Rückgriff auf eine englische Übersetzung überflüssig war. Ferner wären folgende Druckfehler zu berichtigen: Fanarioten (S. 182), richten (S. 370, Z. 8), gelagene (S. 563, Z. 8), Petros III. (S. 584, Z. 9); einmal ist ein "de" überflüssig (S. 378, Z. 10).

Auch für den Anhang sind einige Korrekturen anzubringen: So sind bei der Übersicht über die christlichen Konfessionen die Altkatholiken vergessen (S. 569f.). Bei den Patriarchallisten wären die Arbeiten von G. Fedalto, in: *Riv. di Studi Biz. e Slavi* 1/1981, 167-203 (allg.); ders., in: *OCP* 49/1983, 5-41 (zu S. 586f.) zu berücksichtigen, abgesehen davon, dass alle dargebotenen Listen mehr oder weniger willkürlich aus der reichen Literatur ausgewählt

bzw. zusammengestellt sind. Erhebliche Präzisierung hat die traditionelle Liste der Kiever Metropolen (S. 588f.) durch A. Poppe erfahren (in: G. Podskalsky, *Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus'*, 988-1237, München 1982, 282). Zumindest problematisch ist die Zurechnung der tschechischen Nationalkirche unter Bischof Gorazd zur Orthodoxie (S. 608: vgl. R. Urban, *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, Marburg 1973, 65-98). Auf Seite 614 fehlen die Namen der Päpste Johannes Paul I. und Johannes Paul II.; endlich vermißt man S. 627 eine bulgarische Transliteration (vgl. S. 223!).

Wenn so das Buch auch wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt (und nicht genügen will), so bleibt doch auch dem nicht speziell vorgebildeten, interessierten Leser grosse Umsicht bei der Benutzung geboten, zumal die gewählte Grundausrüstung weder deutlich genug beschrieben noch theoretisch gerechtfertigt ist. Eine Reihe von Fehlern (deren Liste sich nicht mit dem oben Genannten erschöpft) wäre aber ohne große Mühe auszuräumen.

Die ganze Zweideutigkeit des Verhältnisses von Ost- und Westkirche läßt sich an einem zitierten Wort des russischen Professors N. Glubokovskij auf der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925 (S. 426) ablesen: "Im Osten hat man römischerseits den mohammedanischen Halbmond offen dem christlichen Kreuz vorgezogen". Die Anklage, deren Wahrheitsgehalt nicht evident ist, zielt auf die generelle Haltung Roms; ersetzt man aber "römischerseits" durch "romäischerseits" und bezieht den Satz auf das Jahr 1453, dann stimmt er — paradoxerweise — fast wörtlich mit dem geflügelten Wort überein, dass die Griechen den Turban der Tiara vorzögen.

G. PODSKALSKY S.J.

Indica

Giuseppe SORGE, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica*. Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, via Marsala 24, 40126 Bologna 1983, pp. 168.

Queste Ricerche sulla Chiesa malabarica tracciano in dodici capitoli il problema delle origini dei Cristiani dell'India Meridionale, dei loro primi rapporti con Roma, dell'arrivo dei Portoghesi, dell'unione con Roma, dei sinodi, dello scisma, di P. Giuseppe Sebastiani, dei contrasti fra Propaganda e il Padroado, della soppressione dei Gesuiti e dell'attività dei Carmelitani; fino all'istituzione della provincia ecclesiastica siro-malancarese.

Una decina di documenti sono editi in appendice. Chiudono il volume una cronologia delle date più importanti, un elenco di fonti, una bibliografia e un indice onomastico.

L'A., che ha fatto ricerche di archivio e ha già pubblicato sull'argomento, come del resto su altri aspetti dell'Oriente Cristiano, si muove con destrezza nella complessità del contesto. La lettura del suo libro gioverà non solo a chi voglia farsi una prima idea del Cristianesimo malabarese, ma anche a chi voglia approfondirne la conoscenza.

Ci permettiamo alcune osservazioni. Tra le fonti, non c'è menzione della testimonianza di Teofilo l'Indiano, di cui parla Filostorgio, nel l. III della sua *Storia Eccl.* Quella testimonianza ha recentemente interessato il Dihle e il Klein. A proposito di Ortona a Mare, dove si conserverebbero le reliquie di S. Tommaso, si doveva tener conto di G. NEDUNGATT, *St Thomas the Apostle and Hosios Thomas of Ortona*, OCP 38 (1972) 388-407.

Il singolare personaggio Simone di Ada, che l'A. ricorda a p. 112, ha di recente attirato su di sé l'attenzione di vari studiosi: Lampart, Koeber, Hambye, Samir, i cui scritti dovevano menzionarsi. Sullo scisma mellusiano, A. Urumpackal ha discusso una tesi dottorale al Pontificio Istituto Orientale, il 18 giugno 1980.

Siccome tra i cristiani del Malabar ci sono anche non cattolici, si poteva dare la parola anche a loro, semmai ispirandosi all'esempio di P. VERGHESE, *Die syrischen Kirchen in Indien*, Stuttgart 1974, che fa parlare cattolici e non cattolici.

V. POGGI S.J.

Paul THENAYAN, *The Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians. A Historico-pastoral Study*. Viani Publications, Cochin 682 018, Kerala, India, 1982, pp. xxxi+215.

The book seeks to be comprehensive, presupposing nothing: it starts with Saint Thomas's apostolate in India. The reader will risk skimming it. In a section entitled "The role of the Archdeacon in missionary work" (p. 117), one finds, contrary to expectation, that the archdeacon is not known to have done or promoted any missionary work. The great bulk of the book says the same thing with regard to the whole community of the Thomas Christians, a fact often remarked by authors. Our author leaves open some possibility of missionary work during the period prior to the tenth century, when with aryanization caste was forged into a strait jacket stifling missionary expansion. Whether an indigenous bishop before the Latin period would have been more mission minded than the archdeacon is a speculative question. The last chapter, entitled "The present missionary consciousness under the indigenous bishops", consists of a "pastoral" discussion of "exaggerated orientalism" and liturgical adaptation, deluding the reader's hope to find a substantiated record of the considerable missionary contribution of the Syro-Malabar Church since the erection of the indigenous hierarchy in 1923. A glowing tribute paid already then by a foreign missionary to the missionary awakening of this Church is cited by Cardinal J. Parecattil in his Foreword to the book (p. x). Future research must show how with Mahatma Gandhi already on the scene and temple entry granted to the outcastes (Harijans), as well as with progress in modern education under a Christian colonial power, Indian social consciousness had undergone a mutation, favourable to the emergence of a missionary awakening among the Thomas Christians.

G. NEDUNGATT S.J.

Iuris canonici

W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, Band I: *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*. (= Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsab. 388), Wien 1981, pp. 233, Maps 2.

The systematic exposition of Oriental canon law is handicapped by the dearth of critical edition of the sources as well as their analytical study. The book of Selb is a pioneering work to change this regrettable plight. Though Chabot's edition of the *Synodicon Orientale* appeared in 1902, we still lacked a critical and historical study of its contents. Selb has ventured into this difficult field and produced the standard history of East Syrian canon law. Well aware of the inherent difficulties of such a great undertaking and avowing his own limitations, S. has rightly preferred to apply the maxim: the best is the enemy of the good.

The book is divided into two parts. The first part consists of introductory general considerations about the various Oriental (non-Byzantine) Churches and their canonical sources, with special attention paid to the East Syrian tradition. The second part deals with the historical background and development of its canonical institutions, covering four periods from the first beginnings of the East Syrian Church till the Mongol era. The institutions studied include: the patriarch, the metropolitan, the bishop, archdeacon, chorbishop, presbyter, deacon, deaconess, monks and nuns, marriage, temporalities, the school of Nisibis, penance, Church and State, episcopal tribunals. The book closes with the last great canonist of the East Syrian Church, 'Ab-dišo bar Brikkā (pp. 223-226).

The author rightly cautions against the hasty conclusion that behind canonical literature common to the various oriental traditions there must necessarily lie the phenomenon of reception. For it is possible that the material borrowed stopped at "information" without constituting law in force. Thus there could be a gap between "Rechtsleben" and "Rechtsliteratur" (pp. 39-42).

Conscious of possible errors in a pioneering work of such amplitude, S. expects to profit from the "nachträgliche Kritik des jeweiligen Spezialisten" (p. 6). Critics may indeed question certain presuppositions, generalizations, terminology, evaluation of manuscript sources, etc. If a few points are raised below, it is in the above mentioned spirit of constructive criticism.

Some would doubt the appropriateness of designating the East Syrian Church by a confessional term like "Nestorian", as if its origin, *canonical* tradition and even script ("nestorianische Schrift", p. 57) were owing to *theological* differences — though, admittedly, no other single term commonly employed (p. 38, n. 9) may be entirely satisfactory. One wonders why in phrases like "dem nestorianischen oder dem westsyrischen Synodikon" (p. 66), the neutral term "East Syrian", suggested by obvious analogy, is avoided (cf. "Westsyrier", p. 57 and *passim*). Selb hesitates to apply the term "churches" to the "communities united with Rome from the various oriental churches" (p. 37). Such hesitation, felt also during the initial debates of the

Second Vatican Council of the Catholic Church, was finally overcome in its decree on the Oriental Catholic *Churches*. In this area it seems best to respect the standards set by the ecumenical movement.

S. calls the Syro-Malabar Church the "Daughter" of the Nestorian Church of the Near East and the Syro-Malankara Church the "Daughter" of the West Syrian Jacobite Church. Now when terms like "sister churches" or "daughter church and mother church" are used, they imply some definite relationships; motherhood implying naturally generation through evangelization, and not a relationship of simple hierarchical communion or dependence. Historical evidence does not warrant the designation of "daughter" in the above mentioned two instances — unless of course one would be prepared equally to call India, analogously, the daughter of Britain due to the British colonial connection.

As regards *latae sententiae* penalties (p. 112 nn 174, 176), it is necessary to distinguish them juridically from anathema in general and curses known in the semitic tradition.

On the question of the so-called declaration of independence of the Persian Church under Dādīšō' in 424, S. still follows the older view. Experts like w. de Vries have revised that widely held view (cf. "Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?", in *Melanges E. Tisserant*, III (ST 233) Vatican 1964, 429-450). Historical evidence does not permit us to speak of a prior juridical dependence of the Persian Church on Antioch: "in keiner Weise eine Abhängigkeit dieser Kirche vom Patriarchat Antiochien" (ibid. p. 450). So too J. M. Fiey ("Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Eglise syrienne orientale", OS 12, 1967, 3-22): "le problème de leur émancipation serait un faux problème" (p. 20). Apparently Fiey escaped Selb's notice, who, while including de Vries in his bibliography, used the latter's earlier *Kirchenbegriff* only (p. 120 n. 216).

The Sachenregister is given at the end of the book (pp. 231-233), the Namenregister at the beginning (pp. 31-33) for no obvious advantage. — Before concluding we wish to stress that these minor observations do not detract at all from the real value of this pioneering, comprehensive work, which must remain the standard point of reference for students and scholars alike for a long time to come.

G. NEDUNGATT S.J.

Liturgica

Francis ACHARYA, *Prayer with the Harp of the Spirit*, vol. I. Kurisumala Ashram, Vagamon 685 503, Kerala, India (available also at Asian Trading Corporation, 150 Brigade Road, Bangalore 560 025, India), 2 ed., 1983, pp. xv+258.

We reviewed the first edition of the present work in OCP 47 (1981) 245-247. It is a joy now to present this second edition, which bears the marks of

several improvements. What strikes the eye at once are the better get-up, binding, paper and print. The wrapper gives evidence of the warm welcome and appreciation accorded by reviewers in India and abroad to the first edition. No wonder it was sold out quickly (some communities are reportedly using it for common prayer as at Kurisumala), and a new edition was called for.

The sub-title "Prayer of the Asian Churches" is new and reflects the wish of some reviewers and readers as well as the hope of the author that the present work "be offered as a Book of Common Prayer for the Church in India and eventually Asia". Another new feature is a Foreword, reproducing our review of the first edition in OCP, with some slight adaptation. The text of the psalms used in the liturgy of the hours is a new translation by Father Francis Acharya from the Syriac Pshitta. Among other novelties may be mentioned some canticles (pp. 55-56) and other prayers (pp. 83, 86). On p. 41 there is a remarkable reproduction of Christ in his cosmic dimensions; in the tradition of icons, this Indian art is a very meaningful visual theology. In the Sunday service, the full text of psalms and Gospel readings are given in place of the cross references of the previous edition — an improvement that facilitates the practical use of the book as a prayer text especially in communities. A full page of "errata" at the end of the book craves the reader's pardon.

This first volume has already been followed by the second volume (OCP 49, 1983, pp. 218-220), of which it forms a fit companion in externals. The indefatigable author is at work to complete the series in six volumes: vols III and IV comprising the seasons of the liturgical year, vol. V the Lectionary, and vol. VI Saints commemorated in the liturgy of the hours. We make our own the wish of Acharya that the prayer experience of his Kurisumala Ashram thus benefit the churches of Asia as well and beyond.

G. NEDUNGATT S.J.

Archidiacre Denis GUILLAUME, *Ménées* (de janvier, mars, août, septembre, novembre, décembre). Diaconie Apostolique, via Carlo Cattaneo 2, — 00185 ROMA.

On ne présente plus l'Archidiacre Denis. Qui, de par son origine ecclésiastique ou son intérêt œcuménique ou culturel, est entré en contact avec la Liturgie byzantine, a eu en mains un livre du Père Denis. A eux seuls, ses livres occupent un rayon de bibliothèque. Qu'il suffise de rappeler l'Office du Dimanche selon les huit tons, les trois volumes du Triode de Carême, les deux volumes du Pentecostaire, les deux volumes de l'Octoèque, et la traduction d'une grande partie du rituel de l'Eglise byzantine: le baptême, le mariage, les funérailles, l'Acathiste et la Paraclisis, la profession monastique, la Pannychide ou office de requiem, le sacrement de pénitence et l'office de la communion, une anthologie de textes liturgiques sur le thème du Paradis, avec le titre de «Fleurs de Paradis», l'Evangélaire byzantin.

Le Père Denis ne se contente pas de l'austère travail du traducteur. Il a lui-même composé deux offices en l'honneur de saints de l'Eglise d'Occident. En l'honneur de François d'Assise, si cher à l'Orient orthodoxe. Les Russes le retrouveront en saint Séraphim de Sarov, et le romancier grec Nikos Kazantzakis lui consacra un de ses livres. Le P. Denis est aussi l'auteur d'un office en l'honneur de sainte Thérèse d'Avila, réformatrice du Carmel.

A l'art du traducteur scrupuleux et au talent de la création poétique, le Père Denis ajoute ses connaissances de musicologue accompli. Il a adapté en français les chants de la Divine Liturgie, des Vêpres et des Matines, et de bien d'autres pièces de la Liturgie.

Doté de talents si divers, le Père Denis ne devait pas en rester là. Il nous offre la moitié des Ménées : janvier, mars, août, septembre, novembre, décembre. Il nous promet octobre pour cette année. La traduction des Ménées est en quelque sorte le prisme ou le filtre où s'épanouit la synthèse de l'art du Père Denis. La traduction suit le rythme et, quand c'est possible, les nuances et l'ordre des mots de l'original grec. Il ira jusqu'à reproduire en français les allitérations du grec. Nous pensons, par exemple, au synaxaire de la mémoire de saint Patapios, à la date du 8 décembre :

«De la terre quittant l'éphémère, Patape,

tu gagnes avec les humbles l'éternelle étape.

C'est le huitième jour que Patape partit

pour les verts pâturages où point l'on ne pâtit».

Le Père Denis recueillera du creuset où se fondent l'inspiration poétique et la sensibilité musicale, un matériau prêt pour le chant d'église : «De tes paroles, Gabriel,

ayant perçu le son joyeux,

d'allégresse divine je suis comblée,

car tu révéles, tu annonces la joie,

une joie qui n'aura pas de fin». (extrait du canon de l'Annonciation).

On pourra parfois reprocher à l'auteur d'employer une langue un peu recherchée, aux accents parfois ésotériques. Qui connaît le monde oriental et la sensibilité du christianisme byzantin saura avec quel soin jaloux, les Russes, par exemple, pour parler de Dieu et des choses de Dieu, tiennent à la langue d'Eglise, le slavon, qui n'est pas la langue de tous les jours, des affaires du monde. L'entrée dans le sanctuaire, où se célèbre la Liturgie divine et éternelle, suppose que l'on se dépossède des soucis du monde, pour accueillir le Roi de Gloire, l'Homme-Dieu, invisiblement escorté des chœurs angéliques.

Dans le sanctuaire et au cœur des divins mystères, le Père Denis, par son talent mis au service d'une Eglise qui aspire à retrouver son unité, nous introduit assurément.

C. ROBINET S.J.

Missel Chaldéen. L'ordre des Mystères avec les trois Anaphores selon le rite de la Sainte Eglise de l'Orient. Traduction et édition de Mgr. F. Y. ALICHORAN, Recteur de la Mission Chaldéenne, Paris 1982, pp. 331+96.

Mgr. Francis Alichoran avait déjà publié l'Evangélaire et l'Epistolaire liturgiques du Rite Chaldéen; il publie aujourd'hui le Missel Chaldéen. Alors que pour les deux premiers livres il s'agissait d'une simple reproduction du texte syriaque, il s'agit pour le Missel d'une traduction française, accompagnée d'une introduction, d'un résumé de l'histoire de l'Eglise assyro-chaldéenne, de notes sur les rubriques de la messe, et de la traduction des antiennes et prières de la messe et de l'Explication des mystères attribuée à Narsaï, auteur du 5^e siècle.

Nous avons donc là un travail utile de grande importance. L'édition est très élégante, en deux couleurs, avec des illustrations; et c'est la première fois qu'on a une traduction française de la seconde anaphore attribuée à Théodore de Mopsueste, et de la troisième attribuée à Nestorius. La traduction a essayé «de respecter plutôt l'exactitude du sens que l'élégance littéraire du français».

Pour les notes historiques, comme pour celles liturgiques, nous aurions souhaité un travail fait en collaboration avec des spécialistes. Cela aurait rendu l'ouvrage plus utile pour les études comparatives et pour la vie spirituelle.

Nous savons aussi que Mgr Alichoran a l'intention de traduire tous les autres livres liturgiques de cette même Eglise. Nous lui souhaitons un bon travail pour l'utilité de tous.

J. HABBI

Leonid OUSPENSKY and Vladimir LOSSKY, *The Meaning of Icons*, trans. by G. E. H. PALMER and E. KADLOUBOVSKY. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1982, pp. 222.

SVS Press is to be congratulated for this revised edition of what has become a classic work on the Orthodox view of icons. The treatment of icons in this study is expressly religious: icons are to be understood not just as a branch of art history, but theologically, as part of a spiritual tradition controlled not by principles of esthetics and technique, but by doctrinal content. In accord with this point of departure the book opens with Lossky's essay *Tradition and Traditions*, where tradition is seen as the Church's living consciousness of her own authentic fullness — a dynamic living presence of the Spirit — rather than as a static historical memory. The tradition of iconography is an integral part of this fullness, for "just as the word is set forth by letters, painting sets forth and represents the same thing by colours" (Synod of 869-70; Dz 337).

In *The Meaning and Language of Icons*, L. Ouspensky explicates what this iconographic language consists in. Denying from the outset that the Ear-

ly Church, apart from some currents, was iconoclastic — a view that finds support in the study of Sr. Charles Murray (JTS 28, 1977, 303-45) — O. affirms the incarnation as the basis of all iconography. Christ is the image of the Father, who cannot be represented in Himself. So icons have value for the believer not because of their esthetic beauty as art. The true beauty of the image lies not in its transitory visible beauty but in its inner meaning, just as homely but holy persons are beautiful because they truly bear the image and likeness of God. So an icon is not primarily the expression of the *artist's* vision, but of the *Church's* as contemplated in prayer by the iconographer. Thus an icon can be technically superior but spiritually impoverished, and vice-versa, just as a worldly celebrant of the Divine Liturgy can have a beautiful voice and refined ritual gestures, but fail to communicate the sense of participating in divine mysteries. This does not mean that icons are impersonal copies of a model. No two are completely alike, nor are any two epochs in the evolution of iconography: Byzantium is not Muscovy, Crete is not Serbia or Ukraine.

O's too-brief essay on *The Technique of Iconography* the reader will want to complete by the new study of Egon SENDLER, *L'icône, image de l'invisible* (cf. OCP 49, 1983, 466-7), and his essay on *The Iconostasis* needs to be nuanced on the basis of recent studies such as that by A. Wharton EPSTEIN (*Journal of the British Archaeological Assoc.* 134, 1981). In the same essay the symbolism of the church building as expressed by the Byzantine commentators is handled inadequately. But O. remains the best interpreter of the symbolism of the iconostasis in Orthodox worship today, and the great merit of this book is to treat icons precisely in this context.

For this reason the 60 brief introductions to the typology of icons that comprise the second part of the book follow the order of the icons on the traditional Russian iconostasis rather than a chronological order more suitable to a purely art-history study.

Of the 63 illustrations, 16 of them new to this edition, all but 13 are beautiful color reproductions. But only 5 non-Russian icons are portrayed, and indeed the text itself devotes much more space to Russian icons than to those from other periods or traditions.

I know of no better introduction to the spiritual meaning of icons from an Orthodox point of view.

R. TAFT S.J.

A. SCHWERTFEGGER, *Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony*. Excerpt of Doctoral Dissertation (1978) at the Pontifical Institute for Oriental Studies, Rome, Stockholm 1982, pp. 128.

Non è facile valutare un'opera che si presenta come una parte di un'opera più estesa. L'Autrice ha raccolto con diligenza, lavorando su fonti già edite e su materiale già almeno parzialmente elaborato, molti dati concernenti le strutture socio-etnologiche e rituali delle cerimonie matrimoniali presso vari

popoli 'primitivi', individuandone forme fondamentali che tornano anche nelle tradizioni ebraica, greca e romana precristiane, cristiana antica. Il libro si articola in sette capitoli (I. Ethnic background and social formation of marriage types; II. Development of the structure of the basic marriage ceremonies; III. Symbols and ritual acts of the marriage ceremony; IV. Marriage according to the Jewish tradition; V. Marriage among the pre-Christian Greeks; VI. Marriage among the pre-Christian Romans; VII. Marriage among the early Christians), arricchiti di bibliografia, Introduzione e indici.

Il taglio dell'opera, che risulta di tipo etno-sociologico, permette all'A. di enucleare le strutture di fondo del fenomeno e di evidenziarne la permanenza sostanziale attraverso le civiltà. Chiudendo il libro, però, si resta con alcune perplessità irrisolte. La prima concerne il metodo, che non è solo dell'A., ma di un certo tipo di ricerca etnologica: in che misura è corretto mettere insieme senza unità di contesto dati, forme, fenomeni provenienti da aree culturali tanto diverse nello spazio e nel tempo senza tenere adeguatamente conto di tante diversità? La seconda perplessità: in che senso certe strutture di fondo, ammesso che siano realmente sussistenti, sono 'fonti' — come suona il titolo — delle cerimonie del matrimonio *cristiano*? Se poi l'intento era di mostrare come anche all'interno di una religione fondata sulla rivelazione divina permangano le strutture fondamentali psico-sociologiche dell'uomo, ci pare che l'opera non affronti affatto l'argomento, tanto meno in modo da mostrarne tutte le ricche implicanze teologiche, in un campo in cui tanta ricerca deve ancora essere iniziata. Può darsi, ripetiamo, che la tesi intera della A. dia risposta a questi interrogativi, ma la parte stampata lascia il lettore con il desiderio di saperne più e meglio.

M. PAPAROZZI

Christopher WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*. (= Birmingham Byzantine Series, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, vol. I), Variorum Publications, London 1982, pp. XIX+279.

In the very first lines of this rich and interesting study, W. announces his revisionist intent. Most scholars study iconography as art; their interest is in style, their approach ruled by esthetical canons that give primacy to the survival or renaissance of "classical" forms. But for W., iconography, like ritual, is a reflection of religion. In such art, esthetics are subordinate to the communication of religious imagery and to the cultic function of such imagery.

For W. the main theme of this religious art in the Byzantine tradition was immortality, either in its heavenly fulfillment or, analogously, in the inchoative earthly incarnation of this immortal glory in Jesus and the saints. The earthly court of the Christian emperor furnished the original analogy of this celestial vision: Christ and his saints are portrayed as the heavenly emperor and his court. So far so good until the 9th century. Thereafter, according to W., some radical changes occur in both the imagery and themes of official iconography, shifts which W. sees as a "clericalization". Empire

gives way to Church as the predominant force in Byzantine society. What was once the heavenly empire becomes the heavenly sanctuary, and Christ the heavenly ruler is metamorphosed into the heavenly patriarch.

Concomitant changes are seen as moving in the same direction. The iconophile triumph reinforces the cult of saints, especially of saintly bishops, who multiply in the liturgical commemorations and by the 14th century come to predominate over other saints in the iconography of the Late Byzantine church program. Furthermore, iconographical themes undergo a progressive ritualization, especially from the 11th century, changes said to reflect shifts in liturgical interpretation. "After interpreting the Eucharistic sacrifice for centuries in the light of those which foreshadowed it in Old Testament history, theologians began, from the 7th century, to study the Eucharist for itself" (4).

In studying all this, W. draws some fresh conclusions. Unlike most Byzantine art historians, he sees not the early 10th but the 11th century as a watershed in Byzantine art when earlier trends climax. The creative renewal that transforms what follows is the result not so much of classical antecedents as of theological reflection on the Church stimulated by the increasingly predominant role of the clergy in the life of Byzantium.

W. has amassed an enormous amount of art material that will certainly be of great help in any future study of ritual and episcopal themes in Byzantine iconography. I must confess I do not see what, if anything, is added by his attempt to fit this evidence into the categories of semiology. And although W. does seem correct in noting an increase of more explicitly liturgical subjects in Byzantine art from the 11th century, the reasons he offers for this change are not entirely convincing. It is not clear to me that Church and clergy played as important a role in this period as W. wishes to assign them. Monasticism grew as a social force, but the secular clergy fell on hard times, and the architectural and canonical evidence points rather to a reduction in scale and a growing privatization of church life after the splendors of the Justinianic age. Of course this retreat to the sanctuary could have intensified the focus on the Church's inner life, with the effects on iconography noted by W.

But I would not go so far as to say that such moves away from the typological and symbolic, and toward a more representational liturgical illustration, are due to any "radical restructuring of the theology of the Church, of the relationship between Christ and mankind" (192). As W. himself notes (197-8), developments toward a more realistic and representational view of the liturgy that occur in reaction to iconoclasm, and are reflected in the commentary of Germanus ca. 730, eventually appear in iconographic programs too. Does one really need more than this to explain the changes W. points to?

Whether such developments, noted especially in apse programs, constitute an evolution or a major shift, I leave for the art historians to decide.

R. TAFT S.J.

Gabriele WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts.* (= OCA 217), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982, pp. 476.

Our ever-increasing knowledge of the vastness and diversity of almost every area of early Christian studies — the history of ministry, of monasticism, of liturgy... — has made it clear that future progress will best be made by specialized monographs that concentrate on well-defined topics within a circumscribed area. W's study does this superbly. Focussing on largely virgin territory, she has not only written the most important book to appear on Armenian liturgy since Renoux's classic work on the Armenian lectionary (PO 35-36). She has also uncovered and clarified aspects of early Christian initiation rites. Her findings will have importance far beyond the fields of armenology and eastern liturgiology.

W., along with Renoux, does us the further service of bringing Armenian liturgical resources within reach of the non-orientalist and non-armenologist. This is important not only for the latter; it is also crucial for Armenian liturgiologists. Writing in modern Armenian, they have for too long been in dialogue only with themselves. Given their numbers, that is hardly a vast enterprise. This absence of scholarly exchange with the broader world of contemporary historico-critical liturgiology has left its mark on certain past works in the field.

The basis for this study is W's Munich doctoral dissertation. Its qualification *summa cum laude* by two such prestigious scholars as Julius Aßfalg and Georg Kretschmar bespeaks its merits unambiguously. Its original format was set by J. Mateos' series, XPICTIANICMOC, on Christian initiation, for which W's study was originally destined. Monographs were to include the earliest known text of initiation in each rite, its translation into the language of the monograph, and a commentary. Thus W. provides a critical edition with German translation and liturgical lexicon of the earliest extant Armenian *Canon of Baptism* in *Codex arm. ven. 320* of the Armenian Catholic Mechitarist Monastery of San Lazzaro in Venice, a ms of the 9-10th c., with variants from the contemporary *Erevan Matenadaran codex arm. 1001*. The Venetian ms was edited by S. Čemčemian in *Pazmaveb* 129-130 (Venice 1971-72) but the edition is defective, as W. points out (178-9). Besides, any attempt to comment at length on a text not provided in the study itself, nor easily accessible elsewhere, would have rendered the book useless. *Pazmaveb* is not the most widely-circulated review imaginable, and the Armenian text takes up only 24 pp. of W's 476 p. book — hardly an extravagance for the advantage of its easy availability here, for the first time with facing translation.

After a brief but dense introduction on the historical background (47-75) of Armenian Christianity, and a through description of the sources, W. proceeds to identify, explore, then map this new territory in Part I, which offers 1) a hypothetical reconstruction of the pristine structure of Armenian initiation on the basis of the earliest available Armenian sources, the *Vita Gregorii*

and *Agathangeli Historia*; 2) a comparison of these results with the relevant Syriac sources. The strongly irano-semitic stamp of the rite's vocabulary and its clear East-Syrian ritual parallels, along with its relative freedom of Byzantine structural elements, permit W. to hypothesize that the Armenian baptismal ritual stems from Armenian areas more strongly influenced by Persian and Syrian culture, rather than from those areas under Byzantine control or influence. This is confirmed by a painstakingly detailed comparison of the Armenian ritual with the initiation rituals and their symbolism in neighboring Churches.

From this analysis it is apparent that the Armenian Urstructure comprised: (1) preparatory fasting and prayer; (2) a prebaptismal anointing of the head; (3) a blessing of the water with oil; (4) baptism in *acqua viva*; (5) eucharist. Though W. formulates her hypotheses conjecturally ("meines Erachtens... Vermutung mit einigem Wahrscheinlichkeitscharakter... scheint zurückzugehen... biete vermutlich...") there can be no doubt concerning the validity and importance of her conclusions: (1) in the Syro-Armenian area there was originally no postbaptismal anointing whatever; (2) the pristine prebaptismal anointing was in all probability a single one, of the head, called in Syriac *rušmā* or "sign" (not "seal"); (3) the reception of the Spirit was associated with this anointing; (4) this was followed by a blessing of the waters, baptism with profession of faith, and eucharist; (5) the appearance of a second prebaptismal anointing, this time of the body, and a blessing of the oil, seem later developments, as are the explicit renunciation of idolatry and the shifting of the profession of faith earlier, so that it follows the renunciation.

The significance of these findings for the history of Christian initiation should be obvious: in the Urform of the Syrian and Armenian rites the central ritual act, signifying the reception of the Holy Spirit, was the prebaptismal anointing of the head. The New Testament experience itself provides the basis for structurally and theologically different ritualizations of Christian initiation, differences which W. demonstrates beyond all cavil to have existed in the Urform of Syrian and Armenian initiation rites, differences which hitherto have been largely ignored by historians of Christian initiation. This Urtype of Syro-Armenian initiation was not a cathartic passage through darkness to light, through death to new life, so much as a theophania, an epiphany of God and a communication of his Spirit *before* the descent into the waters of the bath. The inevitable conclusion has far-reaching theological implications. The basic conceptual framework of early Christian baptism is not necessarily a ritual purification, or a Pauline dying and rising and being clothed with the new garment that is Christ. At least in some traditions it was rather a ritual reenactment of the Jordan event, with the theophany of God in the voice and the dove at its center. Rebirth in water and the Spirit as in Jn 3 has precedence here over the imagery of Rom 6.

One can draw from this excellent study some broader conclusions valid for the whole historico-liturgical enterprise:

- 1) The historical origins and evolution of the liturgy can be understood only within a total historico-cultural context.
- 2) The painstaking text-critical and philological study of sources, far

from superfluous or already accomplished, can lead to surprisingly fresh results of import for the history of theology and for the history of religions.

- 3) History remains the great catalyzer and relativizer. No longer can we simply presume the Rom 6 model as *the* paradigm of Christian initiation symbolism. Here, as elsewhere, what history shows us is a variety of models and their attendant ideologies.
- 4) Monographs such as W's also realign our broader models of liturgical history. Here the basic division is so not so much East-West as empire and nonempire, a realignment that can be fruitfully applied in future studies in the field.

R. TAFT S.J.

Medii Aevi

Jean DAUVILLIER, *Histoire et Institutions des Églises Orientales au Moyen Age*. (= Collected Studies Series; CS 173), Variorum Reprints, London 1983, pp. 312.

I diciassette saggi qui ristampati, apparsi originariamente in riviste e in *Mélanges* tra il 1941 e il 1981, sono raggruppati in due serie, secondo la tematica. La prima serie, la più numerosa, comprende dodici studi sulla Chiesa caldea. La seconda serie raccoglie i saggi che si occupano di altre Chiese orientali: siro-ortodossa, bizantina, armena e georgiana.

L'A., recentemente scomparso, possedeva un ricco patrimonio di competenze storiche, archeologiche, linguistiche e orientistiche, affinate alla scuola di maestri quali Maurice Brière, Charles Diehl e Paul Pelliot, ma era prima di tutto un canonista, fondatore e redattore del *Dictionnaire de Droit canonique*. La regola juris, «Quilibet praesumitur bonus, usque dum contrarium probetur» era divenuta a tal punto una seconda natura per lui, canonista, da aprirlo alla comprensione imparziale dell'altro.

Per esempio, era stato scritto, prima di lui, che i Caldei non rappresentavano il crocifisso nelle loro croci, sia perché sono contrari all'iconografia, sia per l'aspetto di scandalo che la crocifissione comporta. L'A. invece, affronta la questione senza preconcetti e constata prima di tutto che la ragione delle croci caldee senza crocifisso non può essere l'avversione all'iconografia. Infatti, esistono rappresentazioni iconografiche caldee. Non è neppure lo scandalo della crocifissione che distoglie i Caldei dal raffigurare il crocifisso. In realtà, la croce dei Caldei è quella trionfale della Parusia vittoriosa. Dauvillier lo apprende dai Caldei stessi che spiegano la loro disapprovazione dei nostri crocifissi. Nessun iconoclasmo caldeo, dunque, né alcun misconoscimento della passione redentrice (Saggi IX e X). Quando lo si avvicina con equanimità l'Oriente desta piuttosto ammirazione, come nel caso dell'espansione missionaria caldea, giunta fino all'Estremo Oriente quasi dieci secoli prima del Saverio. Questa raccolta di saggi si apre infatti con l'articolo, *Les Provin-*

ces chaldéennes «de l'Extérieur» au Moyen Age, pubblicato per la prima volta l'anno 1948 e tutt'ora uno dei lavori più solidi e più vasti sull'argomento (Saggio I). In esso l'A. esplica già tutte le doti che contraddistinguono la sua lunga carriera scientifica: assenza di pregiudizi, indagine onesta e oggettiva, rettifica di opinioni, anche diffuse, non rispondenti ai fatti. Allo stesso modo, sull'archeologia delle chiese caldee l'A. corregge per esempio Budge e Butler. Il *qestrômâ* è un gradino più alto del resto della chiesa, ma non è nel santuario, all'altezza del *bêmâ*, dal quale è ben distinto (XII 23, n. 1).

Nel saggio più recente (VIII, del 1981) l'A., che ha altrove affermato essere Ebedjesu superiore a Graziano per ordine e chiarezza di sintesi canonica, rende omaggio alla saggezza dei giuristi caldei quanto alla forma canonica del matrimonio. Essi contemplarono i casi di necessità, in cui la forma canonica non può attuarsi, ben prima di quanto non lo facciano ora i canonisti latini.

La migliore accessibilità di questi saggi rende lodevole l'iniziativa dell'Editrice di raccogliarli in volume e di corredarli, oltre che di indice onomastico analitico, anche di «Addenda et Corrigenda».

V. POGGI S.J.

Jean RICHARD, *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives du monde latin médiéval*. (= Collected Studies Series, 182), Variorum Reprints, London 1983, pp. 340.

È la terza raccolta di scritti di J. R., pubblicata da Variorum Reprints. Cfr. OCP 43 (1977) 209-210; 45 (1979) 461-462.

In questo volume sono ristampati 21 saggi, apparsi originariamente tra gli anni 1976 e 1983. Vengono raggruppati in cinque delle vaste tematiche nelle quali spazia l'A.: Crociate, Cipro, Mongoli, Missioni e viaggi. Dei sei saggi della prima tematica, l'iniziale si occupa della Terza Crociata. Benché essa sia sviscerata esaurientemente dal CARTELLIERI, RICHARD ne tratta sotto il particolare punto di vista degli insediamenti latini di Oriente.

I due saggi II e III si interessano di Templari e di Ospedalieri, a Gerusalemme e in Francia, lungo i secoli XII e XIII.

Il IV è dedicato a Huon de Tabarié, eroe dell'epica popolare crociata.

Il V studia un atto legale del 1213, conservato a Palermo, ma proveniente da Antiochia. RICHARD completa un'indagine già iniziata da C. CAHEN. Il documento è un esempio concreto di ecumenismo. Con esso i monaci di un'abbazia latina d'Oriente cedono una cappella, in uso perpetuo, ai bizantini.

Il VI saggio studia il feudalismo dell'Oriente latino.

Il primo dei tre saggi su Cipro, il VII, si occupa della popolazione cipriota latina e «siriana», durante il secolo XIII. I saggi VIII e IX studiano economia e istituzioni del Regno di Cipro. Il X ricostruisce la storia degli Audeth, «veneziani bianchi», signori di Marethasse a Cipro. RICHARD che aveva pubblicato documenti ciprioti dell'Archivio Vaticano, correda l'articolo con

l'edizione di 10 documenti dell'Archivio di Stato di Venezia. Questo *reprint* ha una pagina nuova, rispetto all'originale.

Seguono i cinque saggi dedicati al rapporto tra Latini e Mongoli. L'XI esamina come gli occidentali spieghino i successi militari mongoli del secolo XII. Il XII è recensione di *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient*, opera postuma di Paul PELLLOT. Il XIII, partendo dall'edizione di lettera del Khan Hülagü a Luigi IX, tratta dell'ambasciata mongola giunta a Parigi nel 1262. Il XIV sintetizza due secoli di contatti tra Occidente e Mongoli. Il saggio XV tratta di rapporti tra Papato e Mongoli di Persia, nel secolo XIII.

Il primo dei tre articoli riguardanti le Missioni latine in Oriente è il saggio XVI, sullo sforzo missionario promosso dal Papato avignonese. Quindi il XVII rilegge lettere di Papi ai Mongoli. RICHARD precisa in una nota aggiuntata, che la lettera di Innocenzo IV, del 1° marzo 1248, non fu indirizzata ai Mongoli, come penserebbe LUPPRIAN. Il XVIII affronta il tema dell'insegnamento delle lingue orientali, di cui Raimondo Lullo è propugnatore.

L'ultima è la rubrica dei viaggi. Il saggio XIX mette in relazione pellegrini che vanno per mare e Crociati. Il XX esorta alle debite cautele nel distinguere il reale e l'immaginario dei resoconti di viaggio. L'ultimo studio, il XXI, ha per protagonista il frate laico francescano bolognese, Lodovico Severi, che percorre l'Oriente per far conoscere i canoni del Concilio fiorentino. I Latini incontrati gli chiedono di essere il loro capo e Pio II lo nomina patriarca di Antiochia.

In ognuno di questi saggi, si riscontrano le rare qualità di un medievaleista ammirevole (come dice J. GLENNISON nella prefazione al primo volume che Variorum Reprints gli dedicò nel 1976) per equilibrio e serenità.

V. POGGI S.J.

W. H. RUDT de COLLENBERG, *Familles de l'Orient Latin aux XII^e-XIV^e siècles*. (= Collected Studies Series CS 176), Variorum Reprints. London 1983, pp. 326.

Sono qui raccolti cinque saggi dello stesso A., già apparsi in riviste e negli atti di un congresso, tra il 1964 e il 1979. L'unità della raccolta è costituita dal trattarsi sempre di ricerca di prima mano, prosopografica e genealogica, riguardante l'Oriente Latino, all'epoca delle Crociate. In questo campo, ricorda l'A., citando un monito di J. L. La Monte, non possiamo assolutamente accontentarci dei dati di *Les Lignages d'outre mer*. Scritti nel 1315, essi non costituiscono prova sicura per eventi anteriori al 1250. Più di una volta, infatti, l'A. dimostra che i *Lignages*, oltre che lacunosi, non corrispondono a verità.

Il primo saggio, pur occupandosi direttamente di Bizantini, cioè dell'imperatore Isacco di Cipro e di sua figlia, rivela come la società cosmopolita dell'Oriente Latino legasse, attraverso matrimoni, anche con i non Latini.

Il secondo saggio si occupa dei Raynouds, famiglia venuta dal Langue-doc in Palestina, assunta a un certo fastigio nel secolo XII.

Il terzo e il quarto saggio costituiscono la parte più importante del volume, essendo dedicati alla maggiore famiglia dell'Oriente Latino, gli Ibelins, con la storia dei quali, per dirla con S. Runciman, si identificherebbe gran parte della storia dell'Oriente Latino. Tale famiglia si ramificò in Palestina, in Siria, nella Cilicia Armena e a Cipro.

L'A. ricostruisce dettagliatamente la genealogia degli Ibelins, il cui capostipite Barisano veniva probabilmente dall'Italia. In due generazioni i suoi discendenti erano già alla sommità della gerarchia nobiliare del regno di Gerusalemme. Dopo la caduta di quello, divennero la prima famiglia del regno di S. Giovanni d'Acrida e, a Cipro, mantennero per ben ventotto volte le più alte cariche del regno.

Il quinto saggio offre spunti sociologici. Lo studio delle dispense matrimoniali richieste dalle famiglie dell'Oriente Latino permette di constatare un aumento progressivo di matrimoni tra cugini, segno di ripiegamento della nobiltà su se stessa. L'A. richiama l'attenzione degli studiosi sulla miniera che costituisce l'Archivio Segreto Vaticano, che lui stesso frequenta, da anni, quasi quotidianamente.

Auguriamo all'A. una felice continuazione di simili proficue ricerche, un certo numero delle quali è qui opportunamente raccolto.

V. POGGI S.J.

Monastica

Otto F. MEINARDUS, *Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts. Gespräche und Erlebnisse*. Würzburg, Augustinus-Verlag 1983, pp. 208.

Even since the late 4th-century *Journal* of Egeria and the *Historia monachorum in Aegypto*, the monastic pilgrim diary has been a genre unto itself. From the intrepid voyagers of the Middle Ages and Renaissance to the modern Russian *Putesestvija*, the English accounts of Oswald Parry, Lord Curzon, Robert Byron, and the American Trappist Basil Pennington in our day, even if asses and sore feet have given way to landrovers and jeeps, the tradition lives on. O. F. MEINARDUS belongs to this tradition. From his many years in Cairo and his numerous publications on Coptic Christianity and monasticism, he is already well-known to readers of OCP.

But the present book is directed at other Western readers, for whom this is an unknown world. "The desert fathers live not only thousands of miles away from us geographically. They are men of a cultural world that is foreign to us, with a biblically oriented, oriental view of history. The authoritative sources of their daily life are largely unknown to us... who unconsciously and without question accept the fruits of the Renaissance, Reformation, Enlightenment and Industrial Revolution... (pp. 7-8). The best place to encounter men whose world has been formed by none of this is the desert cloister. M. perhaps overdoes the "strangeness" of this milieu, at least for Western Catholics whose rich monastic life is a living witness to the preser-

vation of values and ways that have their roots in the Egyptian desert. It was there that the great literature which nourished all early monasticism, East and West, originated. It is there that the dry stick immortalized in Ignatius Loyola's *Letter on Obedience* was watered and blossomed; there that "the letter was begun but not ended", there that Benedict and later generations in East and West drew inspiration via Cassian, or the *Philocalia*, or more recently from the Jesuit Alfonso Rodriguez's *Practice of Perfection and Christian Virtue*, with its anecdotes of "the foregoing confirmed by some examples".

M. recounts his visits to eleven monasteries where this desert life is still lived today. They are all indicated on maps (which will be use chiefly to those with 20/20 vision). The account, largely anecdotal but with a good dose of historical background woven into the conversations reported, evokes the usual monastic visitor's diwan with its chai and sweets and even more delicious conversation; the familiar smell of smoke-darkened, incense-impregnated oriental churches; the monastic folklore with its miracles and demons, so redolent of the early monastic sources. Interesting for the liturgist is the description of a rite, little-known for obvious reasons, for the readmittance of Christian apostates to Islam. It comprises a washing and anointing derived from Christian Initiation (p. 189).

The most interesting chapters are the last five, on the reformed monasteries of the Wadi an-Natrun and the caves of the Wadi Rayan. It is in this penultimate chapter on the desert experience of Matta al-Maskin and his disciples in the caves of the Wadi Rayan that M. best evokes the spiritual power and biblico-patristic roots of this remarkable movement and its energizer under God, Abuna Matta al-Maskin, one of the great spiritual leaders of our times. A deep consciousness of our sinfulness in the face of the holiness and glory of God; a solitary life of total simplicity, constant abnegation, unceasing prayer, perpetual hesychia in the presence of God, all sought alone in one's cave except for the weekend synaxis and common agape-meal, cooked and eaten after Sunday eucharist in the one cave-church that serves as chapel, chapter, and refectory (169-170) — this is indeed a life as in Scetis and Kellia of old. One of M's great merits has been to make known to the Western world the remarkable results of this movement for the spiritual renaissance of the Coptic Orthodox Church in our times.

R. TAFT S.J.

The Monastic Rule of Iosif Volotsky, edited and translated by David M. GOLDFRANK. (= Cistercian Studies Series 36), Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan 1983, pp. 248.

Tradurre un'antica Regola monastica in una lingua moderna è sempre difficile. Eppure vediamo in questi ultimi anni il moltiplicarsi delle iniziative di questo genere. I problemi monastici, soprattutto alle origini o ai tempi delle riforme, suscitano grande interesse. In questo contesto non potevano

essere dimenticate le Regole russe. L'antagonista di Giuseppe — Nil Sorsky — ha avuto già la precedenza: nel 1963 uscì la traduzione tedesca di F. v. Lilienfeld a Berlino e nel 1980 il testo francese di M. Yacamon a Bellefontaine. La regola di Giuseppe Volotsky (m. 1515) appare nel presente testo per la prima volta in una lingua occidentale.

«È semplice, ma tutta composta di testi delle Sacre Scritture», afferma il suo autore, pur confessando che è «rozza». Ciò è vero anche dal punto di vista linguistico, come ha sperimentato il traduttore, che tuttavia è riuscito a mettere in linguaggio corrente le frasi talvolta zoppicanti dello slavo ecclesiastico. Questa, però, non è stata la maggiore difficoltà. «Tutta composta di testi delle Sacre Scritture» vuol dire anche, nel linguaggio di Giuseppe, che, in prevalenza, i testi «dei Santi Padri», vengono citati approssimativamente. Identificarli richiedeva una paziente fatica con l'eventualità di qualche insuccesso. Sarebbe stato meno arduo se si fosse potuto ricorrere direttamente ad un'edizione critica di Nicone del Monte Negro (presso Antiochia) la cui antologia patristica fu una delle fonti di Volotsky.

Quanto all'attualità di questa traduzione non vi è dubbio che se ne rallegriano gli studiosi della spiritualità russa. Ma l'opera dovrebbe suscitare un interesse più generale. Si sa quanto influsso ebbe il monachesimo nella storia della Russia. L'influsso di Volotsky è del tutto speciale. Egli è, in un certo senso, il «padre spirituale» della Russia moscovita, che ha indubbiamente una sua spiritualità, i cui tratti perdurano, dopo secoli, anche nel volto moscovita profano di oggi.

Il traduttore della regola premette una introduzione storica, per rendere conto delle circostanze del tempo. Vi manca però la considerazione dei problemi tipicamente spirituali che agitavano il monachesimo russo in quel periodo. Per addentrarsi in quella polemica, la Regola di Volotsky deve essere letta insieme a quella di Nil Sorsky.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Oecumenica

Pier Cesare BORI, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti giudaica*. (= Ricerche italiane, 1), Editore Boringhieri, Torino 1983. pp. 140.

L'A. afferma nell'Introduzione che lo scritto di Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, rivendicazione di superiore spiritualità del Giudaismo sul Cristianesimo, sta alla base di questa monografia. E siccome l'argomento della superiorità giudaica è il rifiuto di qualunque rappresentazione della divinità, l'A. studia l'antigiudaismo cristiano precisamente in rapporto con il capitolo 32 dell'Esodo, dove quel rigido iconoclasmo viene canonizzato.

Il primo capitolo del volume riflette sulla trasgressione idolatrica, connivente Aronne, in assenza di Mosè. L'esegesi giudaica vorrebbe talvolta passare sotto silenzio quella trasgressione (è il caso di Giuseppe Flavio) o addos-

sarne tutta la colpa a Satana (*Targūm pseudo-Jōnātān*). L'esegesi cristiana invece non attenua la colpevolezza della trasgressione e ne fa un cavallo di battaglia della polemica anti giudaica. Quel peccato è irreparabile. Solo Cristo è l'unico restauratore di un'alleanza ormai spezzata tra Dio e uomo.

Il secondo capitolo studia come i Cristiani, ispirandosi a 1 Cor 10, attribuiscono quella trasgressione idolatrica alla «carnalità» ebraica. Così affermano infatti in Oriente, Giustino, Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Damasceno; e in Occidente molti scrittori ecclesiastici da Tertulliano a Cipriano, a Cassiodoro, fino a Pietro Lombardo.

Nel terzo capitolo l'A. constata come questa «carnalità» ebraica venga identificata dai cristiani con l'edonismo. Sembra poi che i Cristiani si ritengano immuni dal pericolo dell'idolatria. Sarà Lutero a rifiutare recisamente l'identificazione dell'idolatria con il cedimento alla sessualità. Per lui l'idolatria è piuttosto l'appropriarsi, con nomi e con pensieri propri, del nome e della parola di Dio. Proprio Lutero, che non è tenero con gli Ebrei, nullifica un argomento tradizionale della polemica cristiana anti giudaica. L'A. riassume i risultati della sua ricerca nelle Conclusioni. Un'appendice mette a confronto l'episodio del vitello d'oro nella tradizione giudaico-cristiana e nel Corano. L'Islam infatti pretende di essere il più puro dei teismi.

Questo lavoro, denso di citazioni dei Padri e degli scritti di Lutero è un bell'esempio di genuino ecumenismo, cioè di miglior comprensione tra fratelli cristiani precisamente in rapporto ai non cristiani. Ci domandiamo soltanto se alcuni passi patristici, per esempio del Crisostomo, riferiti dall'A. alla polemica anti ebraica, non siano di fatto indirizzati piuttosto contro i giudeocristiani. Di quelli c'è appena una fugace menzione a p. 47.

V. POGGI S.J.

Ludvík NĚMEC, *Antonín Cyril Stojan, Apostle of Church Unity*. Don Bosco Publications, New Rochelle, N.Y., 1983, 234 pp. + numerous plates.

This is the first major biography to appear in English about Cyril Stojan (1851-1923), Archbishop of Olomouc and a zealous advocate of Ecumenism, or Unionism, to use the term of his times. The members of this movement sought to heal the ecclesiastical division among the Slavic nations by returning to the faith of their common spiritual fathers, that is, of Sts. Cyril and Methodius as the common apostles of the Slavs.

Cyril Stojan was ordained priest in the cathedral of Olomouc in 1876 and served with great zeal and success in different parishes. The place, however, he loved best was Velehrad, a town a short distance from Staré Město that is identified with Veligrad of Great Moravia, where the holy brothers from Saloniki began their mission in 863.

Stojan founded the association "Apostolate of Sts. Cyril and Methodius"; this association was first approved for the two dioceses of Moravia in 1891 and in the next decade, despite the resistance of the Austrian government, spread to other dioceses of the Danubian monarchy. The "Apostolate"

late" concentrated at first mostly on domestic tasks: preserving the unity and purity of the faith in its own nation and caring for the religious needs of emigrants. Leo XIII, however, indicated another role: to work for the unity of the faith among the Slavs. This was an idea close to Stojan's heart, and it became his life's task.

The ecumenism proposed by the "Apostolate of Sts. Cyril and Methodius" included personal sanctification; emphasis was laid on receiving the sacraments, and participation in pilgrimages and retreats. Another characteristic of the Unionism of the "Apostolate" was that it was not limited to the elite, intellectuals and clergymen, as was often the case in other countries at that time, but involved the ordinary faithful, farmers and workers. Every member of the association recited a short daily prayer for the intention of the Apostolate; there were collected modest and free financial contributions which were then transmitted to the Holy See with a destination for depressed Slavic areas, especially in the Balkans.

Stojan was not a scholar, but understood perfectly the importance of studies for the unionist efforts. Since 1900 there had been crystallizing in his mind the idea of convoking unionist congresses at Velehrad. Before the war he organized three such congresses (1907, 1909, 1911) with the participation of numerous delegates from Slavic and non-Slavic nations. After Stojan's death the tradition was continued: congresses were held in 1924, 1927, 1932 and 1936. The Acts of all seven meetings were published. The author, unfortunately, could not consult the recent publication on the ecumenical doctrine of the Velehrad congresses: Leonard GÓRKA, *Doktryna ekumeniczna kongresów velehradskich*, in *Studia ekumeniczne*, Warszawa 1982, pp. 5-122. These unionist congresses and other minor gatherings, along with the encyclical *Rerum Orientalium* (1928) of Pius XI, gave an impulse to similar meetings elsewhere, for example, the unionist congress held in Rome 2-6 May 1937. Certain professors of the Pontifical Oriental Institute took part on this congress, similarly as in some of the congresses at Velehrad.

Stojan was not extraneous to the publication of the *Slavorum Litterae Theologicae* (1905-1910). From 1911 till 1934 were edited the *Acta Academiae Velehradensis*. The *Opera Academiae Velehradensis*, till 1948 altogether 19 volumes, concerned Velehrad, but not necessarily the unionist efforts.

In January 1921, during the turbulent first period of the Czechoslovak Republic, Stojan was named Archbishop of Olomouc. Stojan's zeal for his people grew and intensified. At the same time he remained, as he was throughout his life, a man of prayer. It is no wonder then that after his death began the gathering of materials for eventual beatification.

The author succeeded, on the whole, admirably in his effort to give a faithful portrait of Stojan as an Apostle of Church Unity. The great number of quoted works and articles, many of which not easily obtainable, is especially deserving of note. The reviewer regrets some mistakes in printing and misspelled names.

J. KRAJCAR S.J.

Pachomiana

Heinrich BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs. II: Pachomius — Der Mann und sein Werk.* (= Studien zur Theologie des geistlichen Lebens VIII), Echter Verlag, Würzburg 1983, pp. 326.

Dans le premier volume consacré au *Testament des origines*, H. Bacht donnait en 1972 le texte latin et la traduction du livre d'Horsiesius section des *Pachomiana latina* où saint Jérôme est l'unique témoin à nous avoir sauvé ce monument. Voici aujourd'hui les règles de Pachôme, éditées, traduites et commentées selon les mêmes principes. Le premier chapitre présente l'homme et l'œuvre (p. 9-50), non sans un train de 248 notes bien tassées (p. 50-63). Avec une densité d'information rarement atteinte, H. Bacht nous met en main toutes les pièces du dossier, tant dans l'énorme controverse sur l'origine du monachisme que pour l'existence des nombreuses versions de la Vie de Pachôme, où le dossier athénien récemment édité par F. Halkin n'a pas été négligé, même s'il n'a plus eu le temps de figurer dans la bibliographie. Prudemment, H. Bacht évite de trancher dans la question difficile de l'ordre original des quatre parties de la traduction de saint Jérôme: son choix reste celui de la tradition. D'abord les *Praecepta* (p. 82-114 et 633 notes), puis les *Praecepta et Instituta* (p. 226-234 et 168 notes), les *Praecepta atque iudicia* (p. 255-260 et 77 notes) et enfin les *Praecepta et Leges* (p. 275-278 et 52 notes). Un plan chronologique et géographique, une liste des sources et une bibliographie choisie de 509 titres (p. 299-315) précèdent un quadruple index. Le texte de Jérôme est imprimé dans la première colonne, la traduction allemande dans la seconde. Le lecteur qui aura pris la peine de bien lire les chiffres ci-dessus se sera déjà rendu compte que, par delà l'interprétation scrupuleuse du texte, dûment confronté au modèle copte chaque fois que les fragments le permettent, il y a dans la deuxième étude de H. Bacht une sorte de manuel de la pensée contemporaine sur le monachisme, dont les idéaux sont loin d'avoir perdu aujourd'hui leur impact.

Si on ajoute les 70 notes à la préface de Jérôme (p. 65-81), on verra que l'ouvrage totalise plus de 1200 notes dont beaucoup représentent la matière d'un article condensée dans le minimum d'espace. Peut-être l'ouvrage si important de H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms*, 1975, aurait-il pu figurer parmi les sources p. 297. En plus d'un endroit, les publications utilisées dans les notes dépassent largement les titres choisis en fin de volume. H. Bacht indique lui-même les raisons qui font de la règle de Pachôme un centre d'intérêt contemporain: le caractère particulièrement social et humanitaire de l'inspiration pachômienne, l'espèce de communisme radical inhérent à la communauté, restent de puissants aimants pour l'homme d'aujourd'hui. Glanons parmi la masse des points touchés, l'intéressante interprétation renouvelée dans une note de deux pages (p. 144-145) pour le sacrement de pénitence dans le cadre de Pr. 27 et la réunion annuelle de Mesoré. Dans le *Pr. et iud.* 13, note 66, on voit apparaître la notion du supérieur responsable de la faute de ses inférieurs: conception qui engendrera chez Shenouti une éloquence bien propre à

l'Église copte. P. 58, n. 146 et 114, n. 2, il nous semble qu'il aurait été utile d'insérer l'autographe retrouvé parmi les reliures des papyri de Nag Hammadi: il s'agit d'une lettre adressée par l'économiste Paphnuce à «mon père et mon prophète» Pachôme (Cartonnages VII, 97^c-99^c, cf. J. W. B. BARNES, G. M. BROWNE and J. C. SHELTON, *Nag Hammadi Codices from the Cartonnage of the Covers*, Leiden 1981, p. 10-11 et 139-140). Les éditeurs de ce fragment auraient eu à citer le premier tome de H. BACHT, p. 214-215, spécialement pour le titre de «prophète». Inutile de dire que ce n'est pas là un point capital dans la compréhension de l'œuvre de Pachôme, mais c'en est tout de même une relique impressionnante.

M. VAN ESBROECK S.J.

François HALKIN, *Le Corpus Athénien de Saint Pachome*. Avec une Traduction française par André-Jean FESTUGIÈRE. (= Cahiers d'Orientalisme, II), Patrick Cramer Éditeur, 13, rue de Chantepoulet, Genève 1982, pp. 168.

Lo stesso A. aveva già edito questi tre testi greci, la *Vita S. Pachomii graeca prima*, i *Paralipomena de Ss. Pachomio et Theodoro* e l'*Epistula Ammonis episcopi de Ss. Pachomio et Theodoro*, nei *Subsidia Hagiographica*, 19, Bruxelles 1932. Ma, in quell'edizione, si era basato sul codice Laurentianus XI. 9 e, nelle lacune di quel manoscritto fiorentino, era ricorso ai frammenti tardivi conservati nel ms D 69 *sup* della Biblioteca Ambrosiana. Non si era servito invece di un altro manoscritto, ancora più antico del fiorentino, il ms 1015 della Biblioteca Nazionale di Atene che, pur essendo mutilo in alcune parti, colma le lacune del fiorentino.

Già L. Th. Lefort aveva segnalato l'importanza di quel manoscritto, recensendo l'edizione di Halkin, RHE 29 (1933) 424-428. Nel 1952, A. Ehrhard richiamava nuovamente l'attenzione sul ms ateniese, TU 52, 903-904. Nel 1954, D. J. Chitty si augurava che almeno i brani mancanti nel fiorentino fossero editi sulla base dell'ateniese. Nel 1980, A. Veilleux rammaricava come il ms ateniese rimanesse ancora inedito. Oggi, finalmente, il P. Halkin dà un'edizione critica del *corpus pachomianum* contenuto nel manoscritto ateniese, paragonandolo con i frammenti del manoscritto ambrosiano.

È dunque un atteso importante complemento per lo studio di Pacomio quello che ci dà il Bollandista, con la sua nota competenza. Ai tre testi greci, egli fa seguire un indice onomastico e la traduzione francese, ad opera del Festugière, degli ultimi due. Halkin ricorda infatti che del primo testo, la *Vita graeca prima*, esiste già una traduzione francese dello stesso Festugière (1965) e una inglese di A. A. Athanassis (1975).

Ci risulta essercene un'altra più recente in inglese: *Pachomian Koinonia*, vol. I, Kalamazoo, Michigan 1980, (297-423). L'autore, A. VEILLEUX, dice di aver tenuto presente un'ulteriore versione inglese, rimasta manoscritta, di D. J. Chitty (ivi XXIX).

V. POGGI S.J.

Patristica

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, suivi de EUNOME, *Apologie*, Introduction, traduction et notes, de Bernard SESBOÛÉ, S.J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de Georges-Matthieu DE DURAND, O.P. et Louis DOUTRELEAU, S.J., Tome II, (= SC 305), Les Éditions du Cerf, Paris 1983, pp. 355.

Tome I (SC 299) ist in OCP 49 (1983) 228-229 angezeigt worden. Dieser erste Band enthält die Einleitung zur Schrift des hl. Basilios und das erste Buch mit Apparat und französischer Übersetzung. Der vorliegende umfangreichere zweite Band bringt zuerst Buch II und III von Basilios "Gegen Eunomius" (über Sohn und Geist) und dann (mit ausführlicher Einleitung) "Die Apologie des Eunomius", griechisch und in französischer Übersetzung. Die Einleitung besteht aus drei Kapiteln: 1. aus einer Analyse der Apologie des Eunomius; 2. aus der Untersuchung der Quellen des Eunomius (arianische Erbschaft und Aetius, Neuplatonismus, Aristoteles und Stoizismus); und 3. aus einer Untersuchung der Handschriften (21 an Zahl, von denen aber nur wenige älter und von Wichtigkeit sind) und der gedruckten Ausgaben, wie auch der indirekten Überlieferung, vor allem aus den Zitaten des Basilios. Hiermit verbunden ist eine minutiöse Untersuchung über die Schreibung von γέννησις, bzw. γένεσις.

(Ein Anhang berichtet über den Lesbiacus 6 und einige andere Manuskripte: 301-308).

Den Abschluß des zweiten Bandes bilden die Verzeichnisse der Schriftzitate der drei Bücher des Basilios Gegen Eunomius und der Apologie des Eunomius, die Verzeichnisse der Eigennamen und charakteristischer Wörter und ein Verzeichnis der zitierten Handschriften.

Die drei Herausgeber haben mit einer fast unüberbietbaren Genauigkeit gearbeitet. Unter den orientierenden Anmerkungen begrüßen wir u.a. zwei: S. 134-135, Anm. 1 (wo verwiesen wird auf BASILIUS, *Sur le Saint-Esprit*, VIII, 21: "... la bonté du vouloir qui, parce qu'il coïncide avec l'essence, est regardé comme semblable et égal, mieux: identique, dans le Père et le Fils") und S. 143, Anm. 3 (über den Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater durch den Sohn bei den griechischen Vätern zwischen 360 und 400). Die dem Filioque günstige Stelle zu Beginn des 3. Buches "Gegen Eunomius" (III, I, 26ff.) haben die Herausgeber in den Apparat verwiesen, weil sich die Authentizität dieser Variante nicht mit Sicherheit erweisen läßt. Daher erscheint auch der Ausdruck, daß der Hl. Geist "gänzlich von der Ursache (d.h. dem Sohne) abhängig sei (ἐξημμένον) (III, I, 27) nicht im Wörterverzeichnis wie der sicher basilianische Ausdruck "συνημμένως" (I, 5, 68; II, 34, 24), an den der zuerst genannte erinnert. Unter den zahlreichen aufgezählten Wörtern läßt sich natürlich das eine oder andere vermissen, wie z.B. καταχρηστικῶς (II, 23, 16; II, 23, 41-42). Aber gerade dieses — ich möchte sagen überreiche — Wörterverzeichnis ist geeignet der weiteren sprach-theologischen Forschung zu dienen.

Zum Schluß zwei bibliographische Hinweise: Die Herausgeber haben Παντοκράτωρ (2 Kor 6,18) mit "Tout-Puissant" übersetzt (I,4,30 und II,14,58). Siehe dazu die Untersuchung von Carmelo CAPIZZI S.J., *Παντοκράτωρ, Saggio d'esegesi letterario-iconografica* (= OCA 170), Rom 1964. Die französische Ausgabe der "Jerusalemmer Bibel" hat "Maître de Tout". Im Deutschen wird statt "der Allmächtige" genauer mit "Allherrscher" oder "Allwalter" übersetzt. — Zu BASILIUS, *Gegen Eunomius*, II,23,25-27 (MIGNE 29,624A), Job 38,28, hat Basileios S. PSEUTOGKAS eine Studie veröffentlicht (neugriechisch), *Philologische Streitfrage von Hesychasten und Antihesychasten über die Echtheit des Ausspruchs Basilios des Großen*: "Wer Tautropfen gezeugt hat, hat er nicht in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn sich unterstellt (ὑπεστήσατο)?" (In der neugriechischen Festschrift, *Τόμος ἑόρτιος*, zum 1600-jährigen Jubiläum Basilios des Großen, 379-1979, Thessaloniki 1981/1983, S.149-167). Man beachte, daß sich zu den Worten des Basilios ("Wer nämlich Tautropfen gezeugt hat, zeugte, ἐτεκνώσατο, der nicht, nach dem Worte des Job, in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn?") (II,23,25-27) im Apparat nur eine Variante findet, ὑπεστήσατο statt ἐτεκνώσατο. Keine Variante findet sich in den Handschriften zu τὸν Υἱόν, was zu erwarten wäre, da in Job 38,28 gar nicht vom Sohn die Rede ist (υἱός), sondern vom Regen (ὕετός): "Wer ist des Regens Vater? Wer aber ist der, der Tautropfen gezeugt hat?" Die Worte des Basilios beruhen auf einer Verwechslung von υἱός und ὑετός im Text des Buches Job.

B. SCHULTZE S.J.

Bernard FLUSIN, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*. Études Augustiniennes, Paris 1983, pp. 262.

Cyrille de Scythopolis est connu de tout spécialiste de l'histoire de la Palestine. A la fin d'une longue carrière d'éditeur des textes relatifs aux conciles œcuméniques, Ed. Schwartz lui-même avait jugé indispensable de mener à bien l'édition intégrale des Vies des SS. Euthyme, Sabas, Jean l'Hésychaste, Théodore, Cyriaque et Théognios. Quelques voix s'étaient déjà élevées pour évoquer incidemment la qualité de Cyrille: loin d'être un moine naïf et illettré, Cyrille proteste bien sûr de son incompetence et de sa maladresse et affirme n'écrire qu'à l'initiative de Georges, l'higoumène de Béella, et encore grâce à une vision mystique des saints qu'il célèbre. B. Flusin poursuit l'enquête d'une manière systématique. En partant essentiellement des textes, auxquels il adjoint la Vie d'Abraamios conservée seulement en arabe, il nous offre le portrait d'un homme de lettres, d'une culture certes plus biblique que profane, mais d'un historien conscient de s'insérer dans une tradition, et de fournir ses lettres de créance au monachisme palestinien foncièrement chalcédonien. Le milieu de vie du jeune Cyrille de Scythopolis comptait déjà Jean le scolastique puis évêque de Scythopolis dont la vaste culture et les nombreux écrits ne peuvent malheureusement plus être recueillis aujourd'hui autrement qu'à travers des débris de citations (p. 18-27). Placé dès sa plus ten-

dre enfance sous la bénédiction matérielle de S. Sabas, puis sous la direction spirituelle de Jean l'Hésychaste, le jeune Cyrille n'en suit pas moins les longs détours de l'expérience monastique avant d'aboutir à la grande Laure, objectif premier de sa vocation, où il devait s'éteindre vers 559. Au fil des passages parallèles dûment cités, B.F. nous fait toucher du doigt une suite de dépendances littéraires incontestables: la Vie d'Antoine par Athanase pour ce qui touche le schéma de la quête de l'absolu, celle de Pachôme pour le cénobitisme, l'Histoire Philothée de Théodoret pour les antécédents syriens (si on se rappelle que l'Egypte et la Syrie du temps de Cyrille sont passés au monophysisme, cette reprise d'héritage acquiert plus de relief encore). Cyrille avait encore sur sa table l'Histoire Lausiaque, la collection alphabético-anonyme des Apophtegmes, la Vie et les miracles de sainte Thècle du prêtre Basile, Nil d'Ancyre, Paul d'Eluse, Théodore de Pétra, Grégoire de Nazianze et une source dont se servit également Théodore le Lecteur, et dont B.F. analyse minutieusement les rapports avec l'apophtegme 4 de Gélase (p. 63-67). L'auteur montre bien que cette extension progressive de l'œuvre répond à un plan: premier Logos pour Euthyme, deuxième pour Sabas, troisième, inachevé, pour la pléiade de fondateurs plus petits, dont l'appartenance à la théologie de Justinien ne fait aucun doute. Particulièrement juste nous paraît la p. 86: le patriarcat de Jérusalem, plus récent, n'a pas de raison de manquer d'un historien propre. La fameuse Athénaïs, l'Augusta Eudocie, qui avait été totalement touchée par le monophysisme, aurait pu chercher chez Euthyme une conversion au concile de Chalcédoine qu'elle recueillit en fait des conseils de Syméon stylite l'Ancien (Qennesrîn devint monophysite à l'époque de Cyrille). Jean III de Jérusalem (516-524), élu sous Anastase, ne bénéficie pas comme son prédécesseur Elie du privilège d'avoir été l'élève d'Euthyme; aussi la pluie miraculeuse obtenue par S. Sabas entraîne la ruine des travaux du patriarche (p. 204). N'y a-t-il pas là plus qu'une simple supériorité de la hiérarchie monastique sur la hiérarchie institutionnelle?

Dans les deux derniers chapitres «Le saint» (p. 87-154) et «Le miracle» (p. 155-214), B.F. approfondit la structure des récits touchant respectivement la poursuite de l'idéal monastique et la fondation des monastères éclairée par la hiérarchie des miracles. La jolie distinction entre «miracle transitif» et «miracle réflexif» (p. 196-200) ne correspondrait-elle pas au traitement séparé de la «vision» et du «miracle» proprement dit? Le but à atteindre, que P. Brown définissait sociologiquement comme «non-homme» (p. 123), s'inscrit au terme d'un itinéraire quasi obligatoire. A travers la récurrences des thèmes littéraires, il y a bien sûr l'impossibilité de décrire en un langage hétérogène une expérience réelle similaire. La supériorité du charisme monastique apparaîtrait dans l'accès au sacerdoce (p. 149), où l'évêque ne fait qu'entériner le fruit de l'ascèse. Le thème de l'ordination forcée (conférée même à distance) se trouve aussi chez un Syméon Stylite, un Grégoire le Thaumaturge. Très intéressante nous paraît la nécessité de la reproduction des miracles de l'Ancien Testament (p. 158), et la remarque sur le prologue, à saveur positiviste, de Jean Chrysostome aux Actes des Apôtres (p. 162). Le miracle est un signe gratuit du Divin, de Dieu lui-même dans le cadre du Christianisme (p. 173) (Il s'agit d'une conception anthropologique inéluctable qui produisit auparavant les divinités païennes et les *Tychè* des monnaies des grandes vil-

les). Pour le chrétien, Dieu est l'auteur du miracle (p. 211), et les miracles ressemblent nécessairement à ceux des deux Testaments. On sera sensible à la citation directe de Gen. 3, 19 et 2, 15 (p. 176) par où B.F. témoigne d'une réalité parfaitement saisie. Le récit de fondation religieuse implique la fuite des démons (p. 183), thème si fondamental que les sculpteurs l'ont figé dans les chapiteaux des cathédrales, dos tourné au chœur. Le partage des mélotes d'Antoine (p. 189) n'a rien d'un héritage matériel: c'est la puissance de l'homme divin qui est transmise, comme d'Elie à Elisée. B.F. souligne combien le miracle est au cœur de l'histoire: «le miracle a évolué, il n'est plus le fait extraordinaire de la sainteté personnelle, mais le mode d'action spécifique et quasi institutionnel du monachisme dans le monde» (p. 208). Sans nier nullement cet aspect, nous nous demandons cependant, en risquant de déborder les limites du sujet auquel B.F. s'est volontairement restreint, si l'efflorescence de la littérature monophysite, pleine de visions et de miracles, n'est pas également un point de repère: Cyrille ne ramène-t-il pas, à travers la Vie des fondateurs chalcédoniens, les merveilles du charisme monastique à la pierre de touche de l'ascèse vécue? Il n'est pas possible dans le cadre d'un compte-rendu de toucher tous les points soulevés par cette analyse rigoureuse d'un auteur: le lecteur ne perdra pas son temps à y récolter ample moisson. A la fin du volume sont reportés des fragments de la Vie de Gerasime (p. 220-225) dont l'appartenance à Cyrille est complexe et dûment discutée. Peut-être aurait-on souhaité voir cité également l'article de Garitte sur le modèle arabe de la Vie de saint Cyriaque (Bedi Kartlisa 1971, p. 82-105 ou Scripta disiecta, Louvain-la-Neuve 1980, p. 661-675), aux p. 38 et 41. Les index à la fin du volume sont excellents.

M. VAN ESBROECK S.J.

Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*. Vol. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan*. OCA 219, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1982, pp. 357 et 31 pl.

M.-J. Rondeau réserve aux commentateurs grecs les p. 23 à 143, et aux latins les pp. 144 à 202. Dix-huit noms du côté grec: Hippolyte, Origène, Eusèbe de Césarée, Théodore d'Héraclée, Astérios le Sophiste, Athanase, Sérapion de Thmuis, Apollinaire de Laodicé, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, Évagre le Pontique, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr et Hésychius de Jérusalem. Pour chacun d'eux, une analyse de la situation actuelle est fournie, un raccourci des discussions antérieures et des problèmes déjà soulevés. On note avec plaisir qu'à propos de Théodore de Mopsueste, M.J.R. signale les prolongements en Irlande et dans le monde syrien (p. 106). Peut-être quelques lignes pareilles n'auraient-elles pas déflorié le commentaire de Théodoret de Cyr, sauvé en arménien et en géorgien sous le nom d'Épiphanie de Chypre (cf. Bernard OUTTIER, REArm 12, 1977, p. 169-180), dû-

ment signalé dans CPG 6202. Beaucoup plus inaccessible mais d'intérêt évident pour les chaînes et les commentateurs grecs est l'article de Mzekala SHANIDZE *Šesavali Ep'rem Mc'iris p'salmunt'a targmanebisa*, in *Saiubileo*, Tbilissi 1968, p. 77-122. L'auteur y publie la préface composée vers 1080 par Éphrem Mtsire à sa propre chaîne des psaumes. Cette longue préface, d'ailleurs associée à un vocabulaire des termes difficiles du Psautier, expose au long et au large à partir de quels commentaires Éphrem travaille, explicitant pour quelles raisons il accepte tel auteur et rejette tel autre. Il avait sur sa table à ce moment au moins sept à huit commentaires complets. Le commentaire lui-même n'est pas moins intéressant mais n'a pas encore été publié. L'édition de la préface tient compte de tous les manuscrits dont le plus ancien date de 1091.

Ces quelques additions proposées n'enlèvent rien à la très remarquable exposition de chaque auteur: traiter en deux pages la question si ardue de l'*apo phonès* pour Diodore de Tarse est un petit tour de force (p. 97-98), sans rien ignorer de l'édition par J. M. Olivier (p. 94, n. 297). Nous ne détaillerons pas ici les commentateurs latins. La partie la plus nouvelle de l'ouvrage est l'utilisation des scolies d'Évagre comme fil d'Ariane dans le dédale de chaînes du Psautier (p. 203-273). En 1902, Karo et Lietzmann avaient pour la première fois enquêté sur un nombre plus important de manuscrits, et d'une manière toute empirique, défini XXVI types de chaînes. L'agencement réel de ces chaînes entre elles forme une sorte de roman policier où plus d'un détective a exprimé ses vues: M. J. Rondeau n'ignore rien des échafaudages de Mühlengberg et Dorival, lesquels ont choisi pour limier respectivement Apollinaire de Laodicée et Didyme d'une part, et le Ps. 118 de l'autre. Évagre est d'ailleurs un bon révélateur, indépendamment des autres critères. Tout au plus les rapports des types XIV et XVII, ou XV et XVI auront-ils à être affinés: l'enquête sur Évagre était d'ailleurs achevée bien avant la parution des résultats obtenus par le biais d'Apollinaire ou du Ps. 118. L'auteur ne fait que prolonger sa découverte publiée ici même en 1960: le ms. Vat. gr. 754 permet de confirmer pleinement l'appartenance à Évagre de 1300 scolies, du Ps. 2 au Ps. 150, confirmant matériellement les intuitions de H. von Balthasar en 1939. Le recours à deux mss jumeaux à base de Théodoret, Barb. 548 et Vat. 1232 permet de consolider à 1360 scolies évagriennes l'ensemble de la tradition directe de la chaîne athanasienne XIX. Cet ensemble est alors dépisté dans pas moins de 131 chaînes grecques. On voit alors la place particulière du Coislin 10, inégalement utilisé dans l'édition de la PG 12 dont se servait Urs von Balthasar, et l'intérêt de rares scolies du type III, où l'attribution à Eusèbe dérive sans doute d'un *Eu* initial qui devait désigner Évagre. Mais il est piquant de constater que nulle part le nom d'Évagre n'a été conservé. M. J. Rondeau en donne une explication intéressante: la chaîne originale a pu être amplifiée avec de l'Origène nominal, ce qui expliquerait que la grande majorité des attributions demeure sous le nom d'Origène.

Le type XVII étant de tous le plus complexe et le plus abondamment attesté, M. J. Rondeau en ventile les 105 scolies selon 19 mss dans un excellent tableau synoptique de présences et d'absences. De même, le résultat de l'analyse de la chaîne athanasienne figure dans un stemma p. 273, celui du type XVII à la page suivante, et p. 289, un stemma provisoire sur l'ensemble

de la tradition manuscrite des Scolies d'Evagre sur les Psaumes. Dans une dernière partie, p. 281-299 sont présentées 31 planches donnant un exemple concret pour le Ps. 18, le Ps. 64 et le Ps. 143. On peut y saisir sur le vif l'usage des lemmes selon divers groupes. L'échantillon de l'édition correspondant à ces passages se lit p. 285 à 289. Le lecteur a donc entre les mains trois passages complexes en reproduction immédiate et en version critique: on ne peut qu'admirer la précision et la justesse des choix de sigles effectués, et attendre au plus tôt l'apparition du volume suivant, qui ajoutera à l'œuvre d'Evagre un ouvrage que l'on aurait, à première vue, jugé perdu: CPG 2455. On ne peut terminer ce compte-rendu sans signaler l'heureuse initiative non seulement d'un index des manuscrits, mais aussi des types de chaînes selon la nomenclature de Karo-Lietzmann, et bien entendu celui des auteurs anciens et modernes, qui rendent le volume très maniable.

M. VAN ESBROECK S.J.

Werner STROTHMANN, *Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980.* (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca. Band 24), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983, pp. VII-369.

Syméon de Mésopotamie ou le *Pseudo-Macaire* appartient à l'orient. Qu'une réflexion sur le piétisme protestant jusqu'en Finlande puisse dépendre de la spiritualité de Macaire, ce n'est vrai qu'à considérer globalement la transmission, davantage à travers des épisodes ou des lettres qu'à travers des influences précises: un des conférenciers du Symposium, H. Schneider, étudie de plus près Johan Arndt, dont les quatre livres «Du vrai christianisme» (1605-1609), furent traduits en finlandais par Henrik Renqvist de Sortavala (1789-1866), comme le précise Harri HEINO dans la dernière conférence. Mais déjà au XVIII^e siècle, avec Luther et Christian SCRIVER, Arndt était un des auteurs les plus lus en Finlande. Les dix-sept conférences qui figurent dans le volume présent couvrent le champ de la problématique du mal, dans l'histoire des religions par G. WIESSNER, chez Mani et Marcion par A. BÖHLIG, chez ÉPHREM et dans le livre des Degrés par J. MARTIKAINEN, dans le cadre général du messalianisme avec R. STAATS, chez Marc l'Ermite par O. HESSE, chez Diadoque de Photice par K. J. FRICKE, chez Luther par H. W. KRUMWIEDE et T. MANNERMAA, dans les Pays-bas avec J. H. van de BANK, chez Kant par H. O. KVIST, et enfin chez Jeremias Gotthelf de Berne par E. BERNEBURG à propos d'un sermon de 1836 où le thème de «l'araignée noire» est longuement analysé. B. WEBER étudie l'influence de Macaire sur Philipp Jakob Spener (1635-1705), en plein piétisme allemand. Trois communications touchent directement le corpus Macarien: W. STROTHMANN tire quelques conséquences chronologiques des fragments syriaques qu'il vient de publier, U. SCHULZE s'intéresse à l'histoire de la transmission de la 4^e homélie de la collection des 50, et enfin Jukka THUREN analyse comment Macaire expose l'Écriture Sainte.

M. VAN ESBROECK S.J.

Τόμος Ἑόρτιος Χιλιοστῆς Ἐξακοσιοστῆς Ἐπετίου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979), μέ τήν ἐπιμέλεια τοῦ Καθηγητοῦ Ἰωάννου Οἱ. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ. Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Θεολογική Σχολή, Θεσσαλονίκη 1981/1983, pp. 424.

Diesen Jubiläumsband hat J. Kalogirou zusammengestellt, dazu die Einleitung geschrieben und einen umfangreichen Beitrag geliefert, den letzten des Bandes: "Die Stellungnahme des großen Basilios zu den christologischen Streitfragen beim Erscheinen des Apollinarismus" (357-424). Von den 13 Beiträgen sind zwei in deutscher Sprache geschrieben, der von Martzelos und vom protestantischen Theologen Meinhold († 1981), die übrigen entweder in der griechischen Schriftsprache (fünf) oder Umgangssprache (sechs), die immer häufiger bei theologischen Veröffentlichungen benutzt wird.

J. M. Fountoule schreibt über "Überlieferung und Gottesverehrung" (11-24). Es folgen: D. G. Tsame, "Die Ironie in den antihäretischen Schriften Basilios des Großen" (25-41); N. A. Matsoukas, "Wissenschaftliche, philosophische und theologische Grundzüge im Hexaemeron des Basilios" (43-147); B. S. Pseutogka, "Philologische Untersuchung von Hesychasten und Antihesychasten über die Echtheit des Ausspruchs des Basilios: 'Wer Tautropfen erzeugt hat, hat nicht in gleicher Weise die Tropfen und den Sohn auf sich genommen/erzeugt'" (149-167) (Migne, PG 29,624A); B. D. Fanourgake, "Die 12 Epigramme Gregors des Theologen auf Basilios" (169-184); G. A. Tsanana, "Humor bei Basilios" (185-211); G. P. Theodoroude, "Einfluß des Basilios auf das Mönchtum von Süditalien (Die Regel des hl. Benedikt)" (213-221); G. D. Martzelos, "Der Verstand und seine Grenzen nach dem Hl. Basilios dem Großen" (223-250); A. E. Aligizake, "Die liturgische Musik nach dem hl. Basilios" (253-281); T. N. Zese, "Die hermeneutischen Prinzipien des hl. Basilios" (283-300); Ch. Th. Krikone, "Die Einheit der Kirche nach dem hl. Basilios" (301-327); P. Meinhold, "Die geschichtliche Rolle Basilus' des Großen" (329-352).

Die der Reihe nach einander folgenden Beiträge lassen sich sachlich unter verschiedener Rücksicht zusammenfassen. Einige Untersuchungen haben Einzelfragen zum Gegenstand, z.B. die Ironie in den Schriften des Basilios; die während der palamitischen Streitigkeiten in Frage gestellte Echtheit eines Basiliosauspruchs; zwölf Epigramme Gregors des Theologen auf Basilios (Text und Umschreibung/Übersetzung in die Schriftsprache); die liturgische Musik nach dem hl. Basilios; Humor bei Basilios; Einfluß des hl. Basilios auf das Mönchtum in Süditalien.

Einen vorzüglichen Gesamtüberblick über Person und Wirken des großen Kappadoziens vermittelt die in Athen und Thessaloniki gehaltene Gastvorlesung von P. Meinhold. Mehr allgemeinen Inhalts ist der Beitrag über Überlieferung und Gottesverehrung.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchungen liegt aber in der Herausarbeitung der philosophischen und theologischen Prinzipien des hl. Basilios. Hierher gehört schon der Beitrag über Überlieferung und Gottesverehrung. Ganz ausführlich aber behandelt Matsoukas auf mehr als 100 Seiten die wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Grundsätze im Hexaemeron des hl. Basilios.

Beachtlich ist unter dem Stichwort "Die Energie" (S. 92ff.) Matsoukas' Urteil über Eunomius und die Kappadozier: Eunomius sei in gewisser Weise Vorläufer des scholastischen Realismus, während die Kappadozier Vorläufer des Nominalismus seien. Dies ist ihm zufolge darauf zurückzuführen, daß die Kappadozier auf Grund der biblischen Lehre die Beziehung der Welt zu Gott und seinen Energien anders sähen als Eunomius. Matsoukas fügt aber hinzu, daß P. K. Christou anderer Meinung ist und den Eunomius für einen Nominalisten hält, den hl. Basilius aber für einen gemäßigten Realisten (97-98, Anm. 65). Ganz abgesehen davon, daß Eunomius zu gegensätzlichen, einander ausschließenden Behauptungen gelangt, rührt unseres Erachtens die Meinungsverschiedenheit zwischen Matsoukas und Christou daher, daß Matsoukas die Theologie des Basilius, mehr als Christou dies tut, als zum Palamismus konvergierend betrachtet.

Die Schau einer Konvergenz der Gotteslehre des hl. Basilius zum Palamismus liegt auch der Studie von G. D. Martselos zugrunde, der geneigt ist, eine solche Konvergenz zu steigern. Uns scheint jedoch, daß in seiner orthodoxen und unserer katholischen Interpretation der Gotteslehre des hl. Basilius weit mehr Übereinstimmung herrscht als Martselos zugeben möchte. (Vgl. dazu unsere Studie: *Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik, Gregorianum* 63 (1982), S. 525-558; und darin die Frage, wieweit Basilius eine Wesenserkenntnis Gottes zuläßt, bzw. die katholische Theologie sie nur mit vielfacher Einschränkung für möglich hält).

Als zu schematisch und viel zu wenig abgestuft muß das Urteil von Zese erscheinen, demzufolge der Protestantismus vollständig die Überlieferung verworfen hat, "der römische Katholizismus aber, obschon er niemals theoretisch lehrte, daß die Kirche berechtigt sei, neue Dogmen zu schaffen, in der Praxis gleichwohl die Überlieferung für ein depositum fidei hält, aus dem er neue Dogmen hervorholt, sie eigenmächtig umgestaltend, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, sie aus den Schriften oder der Überlieferung zu stützen" (287). In einer Anmerkung verweist der Autor auf die orthodoxe Dogmatik von Chr. Andrusos vom Jahre 1956. Auch der Protestantismus kommt nicht ohne Tradition aus. Und die katholische Kirche bereitet jede neue Definition vor durch Stützung aus Schrift und Überlieferung und vorhergehende Befragung der katholischen Bischöfe und Gläubigen.

Der Artikel von Krikone über die Einheit der Kirche nach Basilius ist gut abgerundet; auf die Frage nach der Stellung des hl. Basilius zu Altrom geht er jedoch nicht ein.

In seiner ausführlichen Untersuchung über die Christologie des hl. Basilius zur Zeit des Auftauchens der irrigen Meinung des Apollinaris trägt Kalogirou zusammen, was sich bei Basilius, auch bei Athanasius, an christologischen Prinzipien zur Widerlegung des Apollinaris findet, obschon Basilius selbst sich nicht mit der speziellen Meinung des Apollinaris auseinandersetzt (371), anders als Epiphanius, der den Apollinaris ausdrücklich widerlegt und über den Kalogirou einen lesenswerten Abschnitt einschaltet (405-410). Daß auch in unserer Zeit eine Beschäftigung mit dem Apollinarismus aktuell ist, zeigt die Tatsache, daß der berühmte russisch-orthodoxe Theologe Erzpriester Sergius Bulgakov den Apollinarismus in moderner Fassung erneuert hat.

Schon wegen der Reichhaltigkeit der Themen und der zahlreichen Anregungen zu weiterem Studium gereicht die vorliegende Festschrift dem hl. Basilius zur Ehre.

B. SCHULTZE S.J.

Russica

Ivan GOLUB, *Slavenstvo Jurja Križanića. O tristotoj godišnjici Križanićeve smrti.* (= Radovi o životu i djelu Jurja Križanića, svezak 2), Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, Zagreb 1983, pp. 106.

The first synthesis of the life and work of Juraj Križanić came out in 1917, on the 300th anniversary of his birth and was written by the outstanding Slavist Vatroslav Jagić. The synthesis under review was produced on the 300th anniversary of the death of the Croatian priest by prof. Ivan Golub, who dedicated to Križanić several books and numerous articles during the last 25 years. It is not a biography, as Jagić's work was, but a balanced, comprehensive synthesis, succinctly tracing first Križanić's biography, and then his thought in its origin growth and formulation.

The author divided the pertaining material into five strata: the literary atmosphere previous to and contemporary with Križanić that influenced him; the circles of men with whom he came into contact; the roots of his thought and its eventual metamorphosis; some leading ideas that determined his thinking and acting. The true relation between the Slavism and the Unionism of Križanić.

a) The literary atmosphere created by certain writers or groups of writers played a major role in Križanić's evolution. He fell within the range of literary influence of men of his native country, such as Pribojević, Orbini, Gundulić, as well as writers of other Slavic nations. The list of men of letters and culture of non-Slavic nations, in particular of Italians, is long: Possevino and Giovio were the first to direct him to the Muscovite mission. Numerous also are the works of East-Slavic provenance, such as *Kormčaja kniga*, *Limonar'*, and the *Evxologion* of Peter Mohyla. (Two lines below, page 16, as another work of Mohyla is quoted *Trebnik*. This is the same work, previously mentioned, whose full title reads: *Evxologion al'bo Molitvoslov, ili Trebnik*).

b) To know Križanić better, one must explore the circles of friends and acquaintances with whom he associated during different periods of his life. The dialect of his home district Ozalj and its environs played a key role in the creation of his Slavic *koine*. His several stays in Rome placed him in touch with different groups of men. There were ecclesiastics whose primary interest was the restoration of the Catholic faith throughout the world; others were interested in various arts, such as music. In Rome he also met two Ruthenian Basilians, Josaphat Isakovyč and Philip Borovyk. He did not

meet them at the Greek College, as indicated on page 28; both had already left the College in 1638, while Križanić joined it only in the spring of 1640. But both Ruthenians (Isakovyč only shortly) lived at the Ruthenian residence of Sts. Sergius and Bacchus. Still Borovyk was on excellent terms with the Croatian priest. When the last asked the Roman authorities for the privilege to say Mass in the Byzantine-Slavonic rite, he was ready to limit the celebration, when in Rome, to the Sts. Sergius and Bacchus church. Križanić met other groups of men in Moscow. Some were government officials, others formed the circle around Nikon, and finally, Križanić was in touch with different groups in Tobol'sk.

c) Did Križanić's plans from the very beginning take a definite shape, or did they undergo an evolution? On the basis of his correspondence we observe the progress of his projects in three stages: First he worries about the imperfection of the Slavic tongues; then his primary concern is directed towards achieving ecclesiastical Union, and finally, the league against the Turks moves to the foreground.

d) The centre of gravity of Križanić's views on economy, politics and even religious problems was his Slavic idea. For him Russia was an autochthonous nation and the cradle of the other Slavic peoples. He held the contemporary status of Slavs to be calamitous because the Slavic nations, except for Russia, were ruled by foreign sovereigns, and the Slavic tongues were all but lost. He desired that Russia rid the Slavic nations of the German and Turkish yokes; however, he was opposed to any Slavic people becoming subject to Muscovy.

e) Since the time scholars began scrutinizing Križanić's ideology, they have met with the problem, whether he was primarily a priest and unionist, or above all a politician concerned with the liberation of the Slavic world. The author rejects any discord between the two in Križanić's plans. "Križanić's politics is theological and his theology is political". Unionism and Slavism are two currents of one river, forming a single, unique unity.

This work is a valuable guide to a better knowledge of Križanić; a synthesis, not in the sense of definitive conclusions but an aid and challenge to further research.

J. KRAJCAR S.J.

Paul Patrick O'LEARY O.P., *The Triune Church, A Study in the Ecclesiology of A.S. Chomjakov*. Published jointly by: Dominican Publications, Dublin and Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1982, pp. V+257.

Der Verfasser dieser Dissertation hat sich die Aufgabe gestellt, unter dem Titel "Die Dreieine Kirche" die Theologie des einflußreichen russisch-orthodoxen Laientheologen A. S. Chomjakov darzustellen. In neun Kapiteln handelt er nacheinander über die Lage der russischen Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, über Slawophilen und Westler, die Philosophie Chom-

jakovs, seine Sozialphilosophie, über die Kirche als Schöpfung der Dreifaltigkeit (über Chomjakovs Trinitätslehre, wie sie einschlußweise in dessen Christologie enthalten ist oder auch ausdrücklich trinitarisch), über das Leben der Dreifaltigkeit in der Kirche. Die drei letzten Kapitel bringen Kritik und Würdigung. Der Verfasser übt an der Theologie Chomjakovs nicht nur innere Kritik, sondern auch äußere. Er prüft die Stellung Chomjakovs zum (späteren, heutigen) Ökumenismus, seine Auffassung von der inneren Wirklichkeit der Kirche, bzw. ihrer äußeren Sichtbarkeit. Hier setzt er sich vor allem auseinander mit der Lehre Chomjakovs über das Bischofsamt, die Konzilien und das Papsttum. Als positiven Beitrag Chomjakovs sieht er die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Gegenwart Christi in der Kirche, die Teilnahme der Gläubigen am Lehren in der Kirche, und unter dieser Rücksicht die Beziehung zwischen Wahrheit und Heiligkeit der Kirche, sowie die Tatsache, daß Chomjakov angeregt hat, eine Theologie der Rezeption zu entwickeln, d.h. einer Annahme der Glaubenswahrheiten durch die ganze Kirche. Im letzten Kapitel sucht der Verfasser die grundlegenden Prinzipien und Voraussetzungen der Theologie Chomjakovs aufzuzeigen, besonders die Beziehung zwischen seiner Christologie und Ekklesiologie.

O'Leary gibt als Ergebnis seiner Studie an, daß Chomjakovs Theologie eine folgerichtige, von seiner Philosophie unabhängige Synthese ist, daß seine ganze Theologie beherrscht wird von der Zurückweisung des Filioque. In dieser Theologie braucht Chomjakov eine grundlegende Unterscheidung zwischen innerlich und äußerlich (S. 164). Der Verfasser meint also: wenn seine Schlußfolgerung richtig ist, daß in einem orthodoxen Theologen von der Bedeutung Chomjakovs die Ablehnung des Filioque ein wesensbestimmendes Element seiner Christologie und Ekklesiologie ist, dann muß dieses Problem im ökumenischen Dialog zwischen Ost und West ins Auge gefaßt werden (ebenda).

(Es folgt ein Anhang: Die Grundlage für eine epikletische Ekklesiologie im Evangelium des hl. Johannes).

Drucktechnisch präsentiert sich das vorliegende Werk gut, obschon Druckfehler, wenn auch meist nur in geringfügigen Dingen, zahlreich sind (beispielsweise: "juristiction" statt "jurisdiction": S.124-125; "Gieselmann" statt "Geiselmann": S.86; 222; 250; S.127 lies "Kleutgen", S.230 "Karmiris" statt "Kamaris"). In der Bibliographie sind einige Lücken geblieben. O'Leary bringt zahlreiche Nummern des Rezensenten, hätte aber die Liste bezüglich der von ihm diskutierten Punkte noch beträchtlich erweitern können (z.B. durch Hinweis auf das *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971; S.97-127, auf Studien über S. Bulgakov und N. Afanas'ev). Die Kritik Berdjajevs an Chomjakov (S.106-107) stammt im Grunde von V. Soloviev, der nicht erwähnt wird. Es fehlt die Erwähnung des Chomjakovschülers N. Barsov in der Bibliographie. Nützlich wäre bei der Erwähnung der Ekklesiologie Bulgakovs — deren schwache Punkte der Verfasser mit Recht aufweist — der Hinweis auf die Dissertation von S. Świerkosz S.J., *L'Église visible selon Serge Bulgakov, Structure hiérarchique et sacramentelle*, Rom 1980. Neben den 60 Seiten Anmerkungen und 12 Seiten Bibliographie wäre ein Verzeichnis der zitierten oder benutzten Autoren erwünscht gewesen.

Der erste Vorzug der vorliegenden Arbeit besteht darin, daß sie eine

erste Gesamtdarstellung der Theologie Chomjakovs in englischer Sprache bietet. Dazu kommt, daß O'Leary die Lehre Chomjakovs unter Benutzung vieler Vorarbeiten eingehend, wohlwollend und kritisch vorlegt. Vorsichtig geht er Schritt für Schritt voran. Tatsächliche oder scheinbare Widersprüche bei Chomjakov sucht er nach Möglichkeit aufzulösen. Er vertieft die Diskussion um Chomjakov unter Zugrundelegung des Vaticanum II.

Allerdings wirft schon der Titel der Dissertation "Die Dreieine Kirche" in Anwendung auf die Theologie Chomjakovs die Frage auf, ob ein solcher Titel berechtigt, sachlich begründet ist. Was heißt "dreieine Kirche"? Hat O'Leary gezeigt, daß Chomjakovs Theologie diese Bezeichnung in besonderer Weise verdient, da ganz allgemein jede christliche Theologie trinitarisch ist und sein muß? Jedenfalls hat er sich bemüht, mit viel Scharfsinn alle Bausteine einer trinitarischen Theologie in den Schriften Chomjakovs ausfindig zu machen und aus ihnen hervorzuholen. Dabei unterscheidet er dann ehrlich und sehr richtig in vielen Einzelheiten zwischen allgemein und besonders, ausdrücklich und einschlußweise. O'Leary hat eine sehr gründliche Arbeit geleistet.

B. SCHULTZE S.J.

Syriaca

Sebastian P. BROCK (ed.), *Soghyatha Maghabbyatha (Select Dialogue Poems)*. Published by St. Ephrem der Syrer Kloster, (Glaner Burgstraat 33, 7585 PK Glane/Losswer, Holland) 1982, pp. H+117.

Here is another excellent service Dr Brock is presenting to the Syriac heritage. For several years he has been interested in this literary genre of *Soghyata*, publishing samples of it (cf. e.g. *Le Museon* 91, 1978, 261-270), and studying it and showing that its origin goes back to the Sumerians (cf. *The Dispute Poem: from Sumer to Syriac*, in *Bayn al-Nahrayn*, Mosul, 7, N° 4, 1979, 417-426, and *Dialogue Hymns of the Syriac Churches in Sobornost incorporating ECR* 5, N° 2, 1983, 35-45).

The *Soghitha* (pl. *Soghyatha*) is a rather common literary genre among the Syriac writers. It was used by great authors such as Ephrem, Narsai and Jacob of Serug. It also has parallels in Greek. It consists in a poem of various length, which begins with an exordium presenting the subject and the disputers. The body of the *Soghitha* is a dialogue or a dispute treating a subject from the different points of view of the antagonists. The conclusion consists in a resolution or a doxology, etc. . . Since dialogue form renders the theme more vivid, the *Soghitha* found its place in liturgy. In fact, it unites poetry, theology and spirituality, elements which make of it a spiritual food for faith. Some of these *Soghyatha* are very well known, e.g. the *Soghitha of the penitent Thief and the Cherub* (pp. 61-65; French transl. by Fr. GRAFFIN, in *L'Orient Syrien* 12, 1967, 481-90), performed in some villages in Iraq during the Easter Vigil.

In the introduction, the Editor gives the Mss. on which he founded his text; the *Soghyatha* come from London, Cambridge, Oxford, Birmingham and Harvard; some of them give the name of the author. The volume consists in 26 *soghyatha*, of which 15 are published for the first time. The first nineteen are arranged according to the historical order of their subjects: Old Testament (Cain and Abel, Abraham and Isaac. . .), New Testament (The Angel and Mary, . . . Our Lord and the Synagogue, . . . Our Lord and John the Baptist), and the Church (The Church and the Synagogue). Nn. 20-22 are on soul and body; N. 23, on the months; 24 on gold and wheat; and 25-26, on the alphabet.

The book is a photographic reproduction of a manuscript written for this purpose in a splendid *serto* (West-Syrian writing) by Mar Julios, the Syrian Orthodox bishop of Europe, who sometimes uses also the East-Syrian vocalisation (*nuqze*: points). The edition is apparently for Syriac speakers, so it leaves out a critical apparatus and it lacks a title in an European language. So the appearances of the book do not indicate enough the amount of work Dr Brock spent in preparing this edition, and on the other hand, the few miswritings (e.g. p. 46, where for Jesus is written the Synagogue, and *vice-versa*) could not diminish the merits of the scribe. But Dr Brock says in the above-mentioned article of *Sobornost* (p. 26, n. 2) that in a forthcoming issue of *Le Muséon* he is publishing "Marginalia to a Recent Edition".

I do hope that Dr Brock will soon give us the Editio Princeps with an English translation of these beautiful *Soghyatha*, so that we may have a valuable instrument of research and a good means to contact Syriac thought in a field where Christian truth is presented in terms of salvation history and in a popular — but no less deep than in the theological hymns — form of approaching the revealed mystery.

P. YOUSIF

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

AA.VV., *Mistica e scienze umane. Atti del Convegno di Studio, Mascalucia (Catania) 13-16 aprile 1983*. Centro di cultura e spiritualità «P. Generoso Fontanarosa», Edizioni Dehoniane, Napoli 1983, pp. 316.

Se, nel passato, l'incontro tra scienze umane e fede si effettuava soprattutto nel campo della teologia speculativa, in ordine a una comune sintesi teologico-filosofica, oggi le scienze umane, divenute prevalentemente empiriche, preferiscono incontrarsi con la religione nell'ambito dell'«esperienza», cui viene assegnato l'attributo di «mistica».

Il convegno di Mascalucia ha cercato di avviare il dialogo in questo senso.

La prima serata fu, come naturale, dedicata ad una lezione panoramica, il cui scopo era di tracciare le nozioni generali di mistica. Il tema della giornata del 14 aprile furono le esperienze mistiche concrete dei santi: s. Paolo della Croce, s. Teresa d'Avila, Lucia Mangano, P. Generoso, Agata Cutuli... Il secondo giorno si diede parola agli scienziati: psicopatologia ed esperienza mistica, droga e misticismo, possessione diabolica, psicologia del profondo... L'ultima giornata del Convegno fu dedicata alla mistica vissuta nella comunità dei cristiani: la mistica e la religiosità popolare, il misticismo nella stampa recente...

Gli incontri servono per meglio conoscere e meglio capire. Se da una parte le scienze contribuiscono alla migliore conoscenza della religione concreta, dall'altra la mistica vera ed autentica dà senso a ricerche scientifiche sulla psiche umana, che è, secondo la dottrina dei Padri, la migliore immagine di Dio. Perché dunque uno psichiatra dovrebbe cercare Dio altrove?

T. ŠPIDLÍK S.J.

The Archdiocesan Curia (ed.), *Atirūpatāśilpikaḷuṭe Itayalēkhanangalum nirddeṣangalum* (Pastoral Letters and Directives of the Architects of the Archdiocese). Ernakulam, Cochin 682 031, Kerala, India, 1982, pp. x+396.

This is a collection of the pastoral letters and circulars of Mar Louis Pazheparampil and Mar Augustine Kandathil, the first two hierarchs of Ernakulam, erected as an Apostolic Vicariate in 1896. All together these documents number 107, and span the years from 1886 to 1921, when the bulletin *Ernakulam Missam* was started. The present work will serve not only as a

source book for future research on the history, the pastoral care, parochial institutions, law, popular piety and devotions etc., but also as a witness of the evolution of the Malayalam language. Our thanks go to the promoter of this initiative of the archdiocesan curia, Joseph Cardinal Parecattil, who over the years has been publishing also other valuable documents in the archdiocesan bulletin *Ernakulam Missam*, thus fostering especially among the clergy his own contagious sense of history.

G. NEDUNGATT S.J.

Archimandrite CHRYSOSTOMOS, *Orthodox Liturgical Dress. An Historical Treatment*. Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1981, pp. 76.

This booklet uses argumentative rhetoric to make up for what it lacks in scholarship and objectivity. For in spite of its authoritative tone it contains factual errors, exaggerated assertions, unfounded conclusions, and an uncritical use of sources. For example, the reader is informed that today's Orthodox liturgies "are very much the standard Eastern liturgies of the fourth century", and that early Latin liturgies came from the East (p. 12); *Ap. Const.* VIII from the region around Antioch ca. 380 is cited as "the third-century liturgy of Clement of Alexandria" (22); Isidore of Pelusium († ca. 435) is said to be from the 4th (41) and 6th (48, 69) centuries; Germanus († ca. 730) is cited in the corrupt 12-13th c. text in PG 98, although the 8th c. Urtext was reconstructed over 70 years ago by Brightman and Borgia. Furthermore, Ch. sees East-West differences where there are none, and exaggerates those that do exist, because of his tendency to view whatever is Eastern as more ancient or at least essentially different from what is Western. Of course some of what Ch. says is right. But some of it is dead wrong, and to tell which is which, one must know the subject matter before reading the book. So the reader is advised to rely on other studies such as T. PAPAS, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus* (Munich 1955).

R. TAFT S.J.

Lothar HEISER, *Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche*. (= Sophia. Quellen östlicher Theologie 22), Paulinus-Verlag, Trier 1983, p. 314+XXXII pl. en couleur.

Après un bref aperçu historique sur l'Eglise Arménienne (p. 1-36), L. Heiser construit une anthologie de textes présentés et traduits en allemand. Les thèmes sont classés sous les titres *Chemins vers le Christ, Vérité dans le Christ, Vie avec le Christ*. L'ouvrage est conçu comme une alternance esthétique entre texte et image: les 32 photos en couleur, très belles, sont commentées entre les textes. Ceux-ci proviennent de divers traducteurs anciens. Les textes utilisés sont l'Hymnaire, Nerses le Gracieux, Ezriq, Jean Manda-

kouni, Eghishé, Mambré, mais surtout le «Hadžaxapatoum» ici attribué à Mesrop sur la foi de Nirschl (1885). Il suffit de prendre V. Inglisian dans LTK 7 (1962), p. 319, pour voir controuvée cette attribution, littérature à l'appui. Mais c'est prendre à rebrousse-poil un très bel ouvrage dont le premier but n'est pas l'acribie historique, mais la méditation légitime d'un trésor de spiritualité qui appartient sûrement aux Arméniens, qu'il s'agisse de Mesrop ou d'un autre. Les renseignements de l'Introduction sont également de deuxième ou de troisième main, sans laisser passer trop d'erreurs de perspective.

M. VAN ESBROECK S.J.

J. J. G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. E. J. Brill, Leiden 1980, pp. 112.

È ristampa fotomeccanica di opera apparsa la prima volta nel 1974, aggiornamento e applicazione all'Egitto di quanto J. M. S. Baljon aveva fatto nel 1961 con *Modern Muslim Koran Interpretation*.

In questa ricerca l'A. considera tre aspetti fondamentali degli scritti d'esegesi coranica apparsi in Egitto nel nostro secolo: a) l'indagine filologica sul senso esatto testuale; b) la preoccupazione di provare l'accordo tra il Corano e la scienza; c) la risposta del Corano ai problemi morali e spirituali del nostro tempo.

Dopo un primo capitolo su Muḥammad 'Abdūh, indispensabile per capire la successiva esegesi coranica egiziana, il secondo, il terzo e il quarto capitolo considerano rispettivamente in questo o in quell'esegeta ognuno dei 3 aspetti. Per esempio, Tantawī Gawhārī, morto nel 1940, è concordista ad oltranza, quando pretende ritrovare nel Corano le scoperte della scienza moderna. Amin al-Khūlī, morto nel 1967, invece, e sua moglie Bint al-Šatī sono rappresentanti della esegesi filologica, nella ricerca del senso esatto del testo. Abū Zayd e, più recentemente, Maḥmūd Šaltūt cercano soprattutto la risposta coranica ai problemi dell'uomo moderno.

Il volume è corredato di bibliografia e di indici, tematico, coranico e onomastico.

Un sussidio utile dunque, ricco di spunti per la riflessione del musulmano e del non musulmano.

V. POGGI S. J.

The Liturgical Portions of the Didaskalia. Trans. and textual introd. by Sebastian BROCK, selection and general introd. by Michael VASEY. (= Grove Liturgical Study No. 29), Grove Books, Bramcote Notts. 1982, pp. 33.

Once again this excellent series of inexpensive, short liturgical studies provides us with a handy translation of essential liturgical source material

from the Early Church, a companion piece to G. J. Cuming's highly successful *Hippolytus* (no. 8) and, more recently, B. Spinks' *Addai and Mari* (no. 24) in the same series. The translation is quality work, as one would expect from such a major voice in the field as Brock, and the English reads very smoothly. In short, we find here an excellent, convenient new source for the student of liturgy. Unfortunately, the textual introduction is reduced to one page and set in type small enough to produce eye-strain in anyone old enough to be interested in a 3d century Syriac document.

R. TAFT S.J.

Cesare Casale MARCHESELLI (a cura di), *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*. Vol. I-II, Ed. Paideia Editrice, Brescia 1982, pp. 1602.

Per il professore S. Cipriani il 1979 rappresentava il 60° genetliaco ed il 30° anniversario della sua attività di docente di Sacra Scrittura (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione «S. Tommaso d'Aquino», Napoli, e Pont. Univ. Lateranense di Roma). Ciò spiega il successo di non pochi dei suoi libri e la vastità dei suoi interessi teologici. Egli non si è limitato ad un solo settore, ma si è affacciato a molti orizzonti, sempre però unificati dal suo amore alla Bibbia e in modo particolare a S. Pietro.

L'idea del presente omaggio è nata ed è stata attuata presso la rivista *Asprenas*, di cui il Cipriani è direttore. La natura «miscellanea» dell'opera è dovuta alla struttura pluralistica della sua attività, ricca di contatti con esponenti dei più diversi settori della scienza teologica. Il volume primo raccoglie i contributi biblici, il secondo quelli teologici e filosofici.

Ci limitiamo a segnalare alcuni articoli utili dal nostro proprio punto di vista specializzato: G. RAGOZZINO, *Sul concetto di paternità divina nelle tradizioni extrabibliche*; M. ADINOLFI *La dicotomia antropologica platonica e Sap. 8,19-20*; M. BOUTTIER, *Sur la parrhesia dans le Nouveau Testament*; S. QUACQUARELLI, *La letteratura di preparazione al martirio e la convergenza iconologica nel III secolo*; V. FAZZO, *Agli inizi dell'iconoclasmo. Argomentazione scritturistica e difesa dalle icone presso il patriarca Germano di Costantinopoli*.

T. ŠPIDLÍK S.J.

P. MIQUEL, *La liturgie une œuvre d'art. L'Œuvre de Dieu célébrée par son peuple*. (= Vie Monastique 13), Abbaye de Bellefontaine 1981, pp. 263.

Questo agile libro dell'abate di Ligugé si raccomanda per la scorrevolezza della trattazione e per l'attualità dei problemi affrontati. Anche se è evidente la solida conoscenza degli argomenti, sotto il punto di vista storico e teologi-

co, da parte dell'Autore, viene costantemente evitato il tono scientifico nell'esposizione, per cedere il posto ad uno stile vivace e conversevole: ma è la conversazione garbata e personale di uno scrittore per il quale la liturgia cristiana non è solo oggetto di studio, ma dimensione vissuta quotidianamente con dedizione e sensibilità alle sue più varie componenti: teologiche, psicologiche, storiche, sociologiche, estetiche... Ci sembra che l'introduzione stessa del libro ne spieghi ottimamente stile e strutturazione: «non si cerchi qui un trattato di liturgia dottamente strutturato», ma piuttosto riflessioni spontanee, sulla necessità della liturgia in una religione il cui culto è «in spirito e verità», sulla sua definizione come impressione ed espressione, sulla sua relazione con la teologia, l'ascesi e la mistica, sul suo rapporto privilegiato con il monachesimo. Le parti successive considerano la liturgia nella Bibbia, la natura del culto cristiano e le sue malattie, le immagini, la musica, la distinzione tra cultuale e culturale, la relazione della liturgia con le arti (architettura e teatro), la preghiera liturgica come improvvisazione, come espressione corporale e come salmodia; il legame di tre soggetti: il rito, le feste e il lusso per Dio; il luogo della preghiera e il luogo di Dio (cfr. pp. 7-8).

M. PAPAROZZI

Κωνσταντῖνος ΜΠΟΝΗΣ, *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (329-†25 Ἰανουαρίου 390/1). Βίος καὶ ἔργα, συγγράμματα καὶ διδασκαλία*. Atene 1982, pp. 238.

Non è la prima volta che il professor Bonis scrive una monografia su un Padre della Chiesa. Appare anche in questo volume ciò che caratterizza sempre i suoi scritti e il suo lungo insegnamento: la completezza della bibliografia, la ricostruzione del contesto storico in cui è vissuto il Padre e la schematica esposizione degli argomenti trattati nella sua produzione letteraria. Questa volta la biografia è più estesa, dato che la vita di Gregorio Nazianzeno è stata assai movimentata e le singole opere si inseriscono nelle diverse situazioni di vita. L'esposizione della dottrina rimane appena schematica. In venti pagine si parla del mistero delle Sacre Scritture, della rivelazione, della Trinità, della Provvidenza, di questioni antropologiche, morali ed ascetiche.

È, quindi, volutamente una introduzione allo studio, quasi una «voce» enciclopedica sviluppata.

Sotto questo aspetto è pregevole.

T. ŠPIDLÍK S.J.

A. REXHEUSER und K. H. RUFFMANN (Hgbs), *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*. Institut für Gesellschaft und Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1982, pp. 560.

F. von Lilienfeld è, senza dubbio, una personalità nota nel campo dei contatti ecumenici e degli studi sulla Chiesa Orientale, specialmente su quella

rusa. Il suo 65° compleanno ha mobilitato letteralmente specialisti di tutto il mondo, per la pubblicazione del *Festschrift* in suo onore: i contributi sono venuti da New York, Mosca, Leningrado, Kaluga, Erzurum, Monte Athos, Bonn, Ginevra, Roma e, come è naturale, da Erlangen, ove la Lilienfeld insegna e dirige l'Istituto ed i seminari per lo studio del cristianesimo russo e dove fu, per alcuni anni, decano della facoltà teologica della Chiesa Luterana bavarese.

I temi dei contributi sono vari, desunti dalla vasta tematica dell'orientalismo cristiano: H. M. Biedermann e A. Kazhdan studiano, ambedue da punti di vista diversi, Simeone il Nuovo Teologo; K. Ch. Felmy tratta dell'influsso di J. Goar su liturgisti russi; H.-J. Härtel del ricorso di Nicodemo l'Hagiorita a classici della spiritualità occidentale; H.-J. Schulz della teologia trinitaria soggiacente all'anafora di S. Basilio; E. Bryner, J. Chrysostomus, R. Rössler e W. Völker si occupano di vari aspetti della Chiesa russa contemporanea, ecc. La Lilienfeld ha ricevuto davvero un ricco e valido tributo di omaggio: *Ad multos annos!*

Th. ŠPIDLÍK S.J.

Robert VOLK, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der Byzantinischen Klostertypika*. (= *Miscellanea Byzantina Monacensia*, 28), Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologia, München 1983, pp. LXXX+326.

Hervorzuheben an dieser Untersuchung mit einem 70-seitigen Quellen- und Literaturverzeichnis ist vor allem, daß sie eine — wenn auch erweiterte — Magisterarbeit darstellt. Vivant sequentes! Nach einem Überblick über karitative Einrichtungen in vorchristlicher Zeit (besonders die Militärvaletudinarien) — eigentliche Krankenhäuser sind in dieser Zeit nicht nachweisbar — befaßt sich der Autor mit karitativen Gründungen in christlicher und frühbyzantinischer Zeit, über die nur vereinzelte Nachrichten vorliegen (ohne datierbare Urkunden), um dann — im Hauptteil — insgesamt 37 Klostertypika durchzuarbeiten, von denen immerhin 33 mehr oder weniger ausführliche Nachrichten über Wohltätigkeit und Krankenfürsorge enthalten. Das reichhaltige Material wird dann in einem detaillierten Register zum Nachschlagen erschlossen. — Wenn das Ergebnis sich auch kaum systematisch zusammenfassen läßt (die stets wechselnden lokalen Umstände lassen keinen stetigen Fortschritt zu), so gewinnt der Leser doch auf diesem geistesgeschichtlich und auch sozialgeschichtlich oft vernachlässigten Sektor der byzantinischen Kultur soviele Informationen, daß man die Lektüre ohne Einschränkung anraten kann.

G. PODSKALSKY S.J.

Nicolas ZERNOV, *Sunset Years. A Russian Pilgrim in the West*. The Fellowship of St Alban & St Sergius, London 1983, pp. 192.

This book is a testimony to faith. For Dr. Nicolas Zernov (1898-1980), Russian emigré and Spalding Lecturer in Eastern Orthodox Culture at Oxford from 1947 until his retirement in 1966, was a man of profound faith. He was also one whose communion in the Orthodox Church formed the very foundation and framework of his life, but who at the same time was a dedicated ecumenist who loved Western Christian life and values.

The four parts of this book comprise vignettes of uneven interest and value. Those on emigré life (Pt. I) and on Z's old age (Pt. IV) are especially good. Indeed, the more formal, less autobiographical essays are less valuable than the personal testimony of Z's own life: the profound but delicate feeling that infuses his movingly beautiful tribute to his wife Militza is a far better tribute to Christian marriage than the more theological essays on that topic.

There are a few jarring notes in this ecumenical symphony. "Heterodox" (p. 87) in English does not mean "non-Orthodox", which is the correct translation for "inoslavnyj" in the Russian original (*Zakatnye gody*, YMCA Press, Paris 1981, p. 78). And the statement that the Orthodox Church has preserved "the spirit of Gospel freedom" (p. 92) will come as news to millions of Eastern Catholics forcibly incorporated into the Orthodox Church with the active collaboration of at least some Orthodox hierarchs, and the complete silence of most others, even in the free world, still today. Only in total honesty can the cause of ecumenism be served, and this crime against humanity remains a reality that most Orthodox are yet to face.

R. TAFT S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Gustave ALEF, *Rulers and Nobles in Fifteenth-Century Muscovy*. Variorum Reprints, London 1983, pp. 354.

David BALFOUR, *Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration*. First critical edition, with English translation. Reprinted from "Theologia", Athens 1982, pp. 170.

Albrecht BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*. Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität, München 1982, pp. 172.

Gerald M. BROWNE, *Griffith's old Nubian Lectionary*. (= Papyrologica Castroctaviana 8), Papyrologica Castroctaviana, Roma-Barcelona 1982, pp. 87 + VIII tav.

Pierre CHERIX, *Le concept de notre grande puissance (CG VI, 4). Texte, remarques philologiques, traduction et notes*. (= Orbis biblicus et orientalis 47), Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen), 1982, pp. XIII + 95.

Peter K. CHRISTOV, *K.S. Aksakov. A Study in Ideas*. Vol. III of *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavofilism*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982, pp. xvi + 475.

Benedict ENGLEZAKIS, *New and Old in God's Revelation. Studies in Relation Between Spirit and Tradition in the Bible*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1982, pp. 122.

Adriano GARUTI, *La collegialità oggi e domani*. Edizioni Francescane, Bologna 1982, pp. 126.

Getatchew HAILE, *The Different Collections of Nägś Hymns in Ethiopic Literature and Their Contributions*. Oikonomia, Erlangen 1983, pp. 102.

Constance HEAD, *Imperial Byzantine Portraits. A Verbal and Graphic Gallery*. Caratzas Brothers, New Rochelle, New York, 1982, pp. x + 206.

Hommage à M. Paul Lemerle, (= Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires 8), Éd. E. de Boccard, Paris 1981, pp. 544.

IRÉNÉ DE LYON, *Contre les Hérésies*, livre II. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, S.J. Tome I: Introduction, notes justificatives,

- tables (= SC 293); tome II: Texte et traduction (= SC 294). Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 438 et 372.
- Jahrbuch der Ukrainenkunde*, 1982. (= Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften e. V.), Druckgenossenschaft Cicero, München 1982, pp. 335.
- Walter Emil KAEGI, Jr., *Army, Society and Religion in Byzantium*. Variorum Reprints, London 1982, pp. 320.
- Charles KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens*. (= Théologie historique 70), Beauchesne, Paris 1983, pp. III + 416.
- Κώστας Π. Κυρρής, *Κύπρος, Τουρκία και έλληνισμός. Θεσμοί, δομές, σχέσεις, προβλήματα*. Εκδ. Λάμπουσα, Λευκωσία-Κύπρος 1980, σσ. 247.
- , *Τὸ Βυζάντιον κατὰ τὸν ἰδ' αἰῶνα, I: Ἡ πρώτη φάσις τοῦ ἐμφυλίου πολέμου καὶ ἡ πρώτη συνδιαλλαγή τῶν δύο Ἀνδρονίκων (20.ΙV - Φθινόπωρον 1321); ἐσωτερικὰ καὶ ἐξωτερικὰ προβλήματα*. Εκδ. Λάμπουσα, Λευκωσία-Κύπρος 1982, σσ. XI + 229.
- MALCO DI FILADELFIA, *Frammenti*. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di Lia Raffaella CRESCI. (= Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana IX), Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 266.
- R. A. MARKUS, *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*. Variorum Reprints, London 1983, pp. 318.
- Μεθοδίου (ἀρχιεπισκόπου Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας), *Θεολογικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων*, T. III, Ἀθήναι 1983, σσ. 454.
- José MONTERRAT TORRENTS (introd. trad. y notas por), *Los gnósticos*. (= Biblioteca Clásica Gredos 59 y 60), Ed. Gredos, Madrid 1983, pp. 290 y 422.
- Ἰωάννης Μόσχος, *Λειμωνάριον. Εἰσαγωγικά-μετάφραση-σχόλια μοναχοῦ Θεολόγου Σταυρονικητιανοῦ*. (= Ἀνθὴ τῆς ἐρήμου 17), Εκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα, Ἁγίου Ὁρος 1983, σσ. 276.
- Aleksander E. NAUMOW, *Biblia w strukturze Artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*. (= Rozprawy habilitacyjne 75), Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Krakow 1983, pp. 165.
- Dimitri OBOLENSKY, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*. Variorum Reprints, London 1982, pp. 300.
- Willibald M. PLÖCHL, *Die Wiener Orthodoxen Griechen. Eine Studie zur Rechts- und Kulturgeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria*. (= Kirche und Recht 16), Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1983, pp. 168.

- Les règles des Saints Pères*, tome II: *Trois règles du VI^e siècle incorporants des textes Lériniens*. Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert DE VOGÜÉ. (= SC 298), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, pp. 409-683.
- Ihor ŠEVČENKO, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*. Variorum Reprints, London 1982, pp. 368.
- Das Strategikon des Maurikios*. Einführung, Edition und Indices von George T. DENNIS, Übersetzung von Ernst GAMILLSCHEG. (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 557.

OMNIA IURA RESERVANTUR

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-V-1984 - Gilles PELLAND S.J. Rect. Pont. Inst. Or.

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 - 00185 ROMA

Our latest publications:

III Symposium Syriacum (1980).

**Les contacts du monde syriaque
avec les autres cultures**

(Goslar, 7-11 septembre 1980).

Édité par R. LAVENANT S.J.

(= OCA, 221) Rome 1983, pp. 392

L. 40.000

Sophia SENYK

**Women's Monasteries in Ukraine and
Belorussia to the Period of Suppressions**

(= OCA 222). Rome 1983, pp. 236

L. 22.000

Jean SADER O.A.M.

**Le lieu de culte et la Messe syro-occidentale
selon le «de oblatione» de Jean de Dara.**

Étude d'archéologie et de liturgie

(= OCA 223). Rome 1983, pp. 141 + 126 tables L. 18.000

Soon to appear:

M.-J. RONDEAU

**Les commentaires patristiques du Psautier,
vol. II**

(= OCA 220). Rome 1984

Byzantina

- J. Karayannopulos-G. Weiss, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz. Erster Halbband: Methodik Typologie-Randzonen. Zweiter Halbband: Hauptquellen-Allgemeine Quellenlage. Anhang: Die wichtigsten Urkundenkomplexe und Archive. (C. Capizzi) 200-203
- P. A. M. Leone, Nicephori Gregorae Epistulae. I: Prolegomena et indices. II: Epistulas continens. (C. Capizzi) 203-205

Codicologica

- J. Hahn, Bartolomäus Kopitar und seine Beziehungen zu München. (J. Krajcár) 205
- I. Spatharakis, Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. (P. Stephanou) 206

Coptica et Aegyptiaca

- H. Halm, Ägypten nach den mamlukischen Lebensregistern. I: Oberägypten und das Fayyūm. II: Das Delta. (V. Poggi) ... 206-207
- Miscellanea Coptica. Ediderunt HJ. Torp, J. Rasmus Brandt, L. Holm Monssen. (V. Poggi) 207-208

Historica

- G. Fedalto, Le Chiese d'Oriente. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli. (V. Poggi) 208-209
- N. Garsoïan, Th. F. Mathews, R. Thomson, East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. (R. Taft) 209-211
- J. Joseph, Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in an Age of Transition. (W. de Vries) 211-213
- N. Thon, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. (G. Podskalsky) 213-215 ✓

Indica

- G. Sorge, L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla Chiesa malabarica. (V. Poggi) 215-216
- P. Thenayan, The Missionary Consciousness of the St. Thomas Christians. A Historico-pastoral Study. (G. Nedungatt) 216

Juris canonici

- W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht. Bd. I: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer. (G. Nedungatt) 217-218

Liturgica

- Fr. Acharya, Prayer with the Harp of the Spirit. I. 2 ed., 1983 (G. Nedungatt) 218-219
- D. Guillaume, Ménées (janvier-décembre). (Cl. Robinet) 219-220
- Missel Chaldéen. L'ordre des Mystères avec les trois Anaphores selon le rite de la Sainte Église de l'Orient. (J. Habbi) 221
- L. Ouspensky and V. Lossky, The Meaning of Icons. (R. Taft) 221-222
- A. Schwerdtfeger, Ethnological Sources of the Christian Marriage Ceremony. (M. Paparozzi) 222-223
- Ch. Walter, Art and Ritual of the Byzantine Church. (R. Taft) 223-224
- G. Winkler, Das armenische Initiationsrituale. Etnwklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts. (R. Taft) 225-227

Medii Aevi

- J. Dauvillier, Histoire et Institutions des Églises Orientales au Moyen Age. (V. Poggi) 227-228
- J. Richard, Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives du monde médiéval. (V. Poggi) 228-229
- W. H. Rudt de Collenberg, Familles de l'Orient Latin aux XIII^e-XIV^e siècles. (V. Poggi) 229-230